IMMANUEL KANT

CRITICA FACULTĂŢII DE JUDECARE

Traducerea
Criticii facultăţii de judecare
VASILE DEM. ZAMFIRESCU – ALEXANDRU SURDU

Traducerea
Primei Introduceri la Critica facultăţii de judecare
CONSTANTIN NOICA

EDITURA TREI
1995

CUPRINS

PARTEA ÎNTÂI

Critica facultăţii de judecare estetice

PARTEA A DOUA

Critica facultății de judecare teleologice

PRIMA INTRODUCERE
LA CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Traducerea ultimei Critici a lui Kant a ridicat câteva probleme a căror soluţionare dorim s-o prezentăm cititorilor, în special acolo unde există deosebiri faţă de traducerile româneşti anterioare.

Termenul *Urteilskraft*, prezent şi în titlul lucrării *(Kritik der Urteilskraft)*, a fost tradus prin „facultate de judecare". Motivele care au determinat această opţiune sunt: în primul rând, este vorba de o raţiune lingvistică. Aşa cum arată J. Hoffmeister *(Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* Hamburg, 1955), *Urteilskraft* nu este decât un calc *(Verdeutschung)* al termenului latin *facultas discretiva*. Traducerea cuvântului german în limba română, care este o limbă romanică, trebuie să prefere revenirea la cuvântul originar, şi nu redarea literală de tipul *putere de judecare* sau judecată; în al doilea rând, soluţia *putere de judecare* are şi dezavantajul de a nu fi un termen tehnic al psihologiei cu care opera Kant. Or, este ştiut că întemeietorul criticismului a fost influenţat de psihologia *facultăţilor* a lui Tetens. Redarea lui *Urteilskraft* prin *facultate de judecare* îndeplineşte tocmai această exigenţă a păstrării şi în varianta românească a nivelului terminologic adecvat, cel al psihologiei facultăţilor.

S-ar putea pune întrebarea de ce nu ne-am oprit la o posibilitate de traducere aparent avantajoasă din toate punctele de vedere, cum este termenul *judecată*. Într-adevăr, limba română posedă acest corespondent perfect al termenului german, însă el nu poate fi utilizat aici, întrucât ar crea confuzii. Prin *judecată,* desemnăm nu numai una din facultăţile umane, ci şi produsul activităţii acestei facultăţi – judecata, aşa cum o studiază logica. În limba germană există doi termeni pentru *facultate* şi *produsul activităţii ei* – *Urteilskraft* şi *Urteil*. Traducerea lui *Urteilskraft* prin *judecată* l-ar pune pe cititorul român în imposibilitate de a distinge unde este vorba de facultate şi unde este vorba de produsul activităţii ei, dacă sensul nu reiese suficient de clar din context.

În sfârşit, traducerea lui *Urteilskraft* prin *judecare* nu ar corespunde intenţiilor lui Kant, care realizează analiza posibilităţii şi limitelor facultăţilor sufletului omenesc, şi nu a activităţii acestor facultăţi. În plus, şi această soluţie ar genera o confuzie, căci Kant vorbeşte şi de judecare *(Beurteilung)*.

Aşadar, în prezenta traducere românească, termenii *Urteilskraft, Beurteilung* şi *Urteil* au fost redaţi prin *facultate de judecare, judecare* (sau *apreciere)* şi *judecată*. Astfel, facultatea, activitatea acestei facultăţi şi produsul activităţii ei sunt clar distinse una de alta. Relativ la traducerea lui *Beurteilung*, am folosit, în funcţie de context, când judecare, când apreciere. Ultimul corespondent a fost preferat ori de câte ori Kant se referă la aspectul estetic al judecării, fiind un termen intrat în uzul curent al domeniului, primul în special acolo unde accentul cade pe aspectul logic al judecării.

Termenul *Gemütsvermögen* a fost tradus prin *facultăţi ale sufletului*, acesta fiind echivalentul românesc de limbaj psihologic. (De altfel, şi la Kant, în textul *Criticii facultăţii de judecare, Gemütsvermögen* apare în câteva locuri ca sinonim cu *Seelenvermögen, Seele* însemnând *suflet*.) Totuşi, în anumite contexte, *Gemüt*, care apare de sine stătător, nu într-un cuvânt compus alături de *Vermögen* (facultate), a fost tradus, de la caz la caz, şi prin *spirit* sau *minte*, când prin el se desemna sediul facultăţilor superioare de cunoaştere (raţiune sau intelect, de exemplu). Pentru *Begehrungsvermögen*, o altă facultate a sufletului la care Kant se referă adesea în ultima sa Critică, am preferat traducerea: *facultate de a dori*.

În legătură cu activitatea facultăţii de judecare, Kant distinge mai multe tipuri de plăcere. Iată-le pe cele mai importante: *Wohlgefallen, Lust, Vergnügen, Genießen*. În traducerea noastră, ele au devenit: *satisfacţie, plăcere, senzaţie de mulţumire* şi *desfătare*.

Unul din termenii importanţi în *Critica facultăţii de judecare* este *Darstellung*. L-am tradus prin *întruchipare*, în primul rând datorită sensului. În paragraful VIII al introducerii sale, Kant îl defineşte astfel: „Atunci când este dat conceptul unui obiect, sarcina facultăţii de judecare ce-l utilizează pentru cunoaştere constă în *întruchipare (exhibitio)*, adică în a alătura conceptului o intuiţie corespunzătoare.“ Dar această prezentare sensibilă a conceptului putea fi redată în limba română şi prin cuvântul *reprezentare*. Nu am putut folosi acest corespondent pentru că prin el am tradus termenul *Vorstellung* – „imagine“ la nivelul conştiinţei a unui obiect sau proces din lumea exterioară, ceea ce corespunde sensului său principal. Aşadar, prin *întruchipare* am redat sensul de expresie intuitivă, sensibilă a unui concept pe care-l are *Darstellung*, în timp ce prin *reprezentare* un conţinut de conştiinţă corespunzător unui fenomen obiectiv, adică tocmai sensul lui *Vorstellung*.

Termenii: *Sache, Ding, Gegenstand, Objekt*, care au sensuri apropiate, au fost traduşi în felul următor: *Sache* prin lucru, *Ding* prin obiect şi doar în expresia *Ding an sich* prin *lucru în sine*, întrucât aceasta din urmă este o formulare consacrată, motivul acestei opţiuni fiind faptul că în românescul *lucru* este încă puternic sensul de obiect făcut de om, în timp ce Kant desemnează prin *Ding* atât obiecte naturale, cât şi unele artificiale. Am vrut deci să evităm a îngusta prin traducere sfera lui *Ding* şi am redat-o în toată extensia ei prin obiect; *Gegenstand* şi *Objekt*, în mod identic, prin *obiect*.

Pentru a atrage atenţia cititorului când verbul *a trebui* are în text înţelesul de obligaţie morală, am trecut în paranteză echivalentul german – *sollen*. Când

prin *a trebui* am tradus verbul *müssen,* care exprimă necesitatea proprie legilor naturii, el nu apare însoţit de vreo specificare.

Stilul lui Kant, caracterizat în primul rând de perioade ample, conţinând numeroase propoziţii secundare, nu a putut fi redat întocmai în această privinţă, întrucât construcţiile sintactice atât de complicate sunt străine limbii române. Pentru a respecta spiritul limbii noastre și pentru a ușura înțelegerea unui text dificil și datorită expresiei sale, am fragmentat, de câte ori a fost cu putință, frazele kantiene. Traducerea a câștigat astfel în fluență și inteligibilitate.

Ediţia germană care a stat la baza prezentei traduceri este ediția Cassirer din 1922 (vol. V din *Immanuel Kants Werke,* Berlin, 1922). Din cele trei ediţii ale *Criticii facultății de judecare* apărute în timpul vieții lui Kant (1790, 1793, 1799), ediția Cassirer se oprește la cea de-a doua, și nu la ultima, cum ar părea firesc. Motivul este că nu există indicii sigure care să ateste participarea lui Kant la realizarea ediţiei din 1799. Ca atare, ediția din 1793 este ultima care a beneficiat, conform documentelor existente, de aportul autorului. Desigur, ediția Cassirer ia în considerare îmbunătățirile aduse de ediția din 1799, precum și pe cele conținute în toate celelalte ediții care o preced. Firește, nici noi nu am neglijat compararea ediţiei Cassirer cu alte ediții ulterioare.

În ce privește colaborarea dintre traducători, ea s-a realizat în felul următor: *Prefața la prima ediție, Introducerea* și *Critica facultății de judecare estetice* au fost traduse de Vasile Dem. Zamfirescu, iar *Critica facultății de judecare teleologice* de Alexandru Surdu. Apoi, fiecare din noi, după ce a realizat trei variante succesive ale propriei traduceri, a confruntat traducerea celuilalt cu originalul. A urmat etapa decisivă – unificarea terminologică și stilistică, rolul de moderator fiind îndeplinit cu mult tact de Constantin Noica. Astfel a luat naștere varianta a patra a traducerii noastre, care, după alte câteva lecturi ce nu au mai adus modificări importante, a devenit varianta definitivă. Vasile Dem. Zamfirescu a efectuat, cu acordul lui Constantin Noica, revederea și coordonarea terminologică a traducerii primei Introduceri la *Critica facultății de judecare* cu varianta acestei ultime Critici, așa cum o conține volumul de faţă. Constantin Noica a publicat pentru prima dată traducerea menţionată în volumul său *Două introduceri și o trecere spre idealism,* din anul 1943. Reproducerea acestei traduceri în ediţia din 1995, care reia fără aparat critic varianta din 1981, Ed. Ştiinţifică și Enciclopedică, s-a făcut cu acordul Editurii Humanitas.

Traducătorii

PREFAȚĂ LA PRIMA EDIȚIE, 1790

Facultatea de cunoaștere din principii *a priori* poate fi numită *rațiune pură,* iar cercetarea posibilității și limitelor ei în genere, critică a *rațiunii pure,* deși prin această facultate se înțelege de obicei numai rațiunea în utilizarea ei teoretică. De altfel, acesta este sensul pe care îl are rațiunea pură și în prima mea operă*, unde nu am mai vrut să supun cercetării și facultatea ei, ca rațiune practică, potrivit principiilor ei particulare. Critica rațiunii pure privește atunci doar facultatea noastră de a cunoaște *a priori* obiectele; deci, ea se ocupă doar de *facultatea de cunoaștere,* excluzând sentimentul de plăcere și neplăcere, precum și facultatea de a dori, iar dintre facultățile de cunoaștere doar de *intelect,* potrivit principiilor sale *a priori,* excluzând *facultatea de judecare* și *rațiunea* (ca facultate ce aparține, de asemenea, cunoașterii teoretice), deoarece în cele ce urmează se va vedea că nici o facultate de cunoaștere, în afară de intelect, nu poate oferi principii constitutive *a priori* pentru cunoaștere. Așadar, critica ce examinează toate aceste facultăți în funcție de partea pe care fiecare poate pretinde că o are, în raport cu celelalte, la posesia reală de cunoștințe din sursă proprie, nu admite ca valabil decât ceea ce *intelectul* prescrie *a priori* ca lege pentru natură, înțeleasă ca totalitate a fenomenelor (a căror formă este dată tot *a priori*). În schimb, ea situează toate celelalte concepte pure în rândul ideilor care transcend facultatea noastră de cunoaștere teoretică, ceea ce nu înseamnă totuși că ele ar fi nefolositoare sau că ne putem lipsi de ele, ci că servesc ca principii regulative. Astfel, pe de o parte, ele tempereaza pretențiile îngrijorătoare ale intelectului, care (fiind capabil să indice *a priori* condițiile posibilității tuturor

---

* Este vorba de *Critica rațiunii pure,* prima lucrare critică a lui Kant, apărută în 1781 *(n. trad.).*

lucrurilor pe care le poate cunoaște) își închipuie că a închis în aceste limite și posibilitatea tuturor lucrurilor în genere; pe de altă parte, ele îndrumă intelectul în examinarea naturii după un principiu al completitudinii, care, deși nu poate fi atinsă niciodată, favorizează totuși scopul ultim al oricărei cunoașteri.

Prin urmare, *intelectul* era de fapt acela care, întrucât conține principii constitutive *a priori*, are propriul său domeniu în *facultatea de cunoaștere* și a cărui posesie sigură și exclusivă față de toți ceilalți concurenți trebuie instituită prin critica numită în general critică a rațiunii pure. Tot astfel, rațiunii, care nu conține principii constitutive *a priori* decât cu privire la *facultatea de a dori*, i se indică domeniul în critica rațiunii practice.

Cât privește prezenta critică a facultății de judecare, preocuparea ei este de a stabili dacă facultatea de judecare, termen mediu între intelect și rațiune în ordinea facultăților noastre de cunoaștere, conține și ea principii *a priori* proprii, dacă acestea sunt constitutive sau doar regulative (și, prin urmare, nu au un domeniu propriu) și dacă ea dă *a priori* reguli sentimentului de plăcere și neplăcere, ca termen mediu între facultatea de cunoaștere și facultatea de a dori (așa cum intelectul prescrie *a priori* legi celei dintâi, iar rațiunea ultimei).

O critică a rațiunii pure, adică a capacității noastre de a judeca după principii *a priori*, ar fi incompletă dacă critica facultății de judecare care, ca facultate de cunoaștere, revendică pentru sine astfel de principii, nu ar fi tratată ca o parte deosebită a ei, deși într-un sistem al filosofiei pure principiile facultății de judecare nu pot constitui o parte deosebită între filosofia teoretică și filosofia practică, ci la nevoie pot fi alipite după caz fie uneia, fie alteia. Căci, dacă se va realiza vreodată un astfel de sistem sub numele general de metafizică (sistem care poate fi înfăptuit în întregime și care este extrem de important sub toate aspectele pentru utilizarea rațiunii), atunci critica trebuie să fi cercetat mai înainte terenul pentru acest edificiu până la adâncimea unde se află piatra de temelie a facultății principiilor independente de experiență. Altfel, el ar putea să se surpe în vreo parte a

sa, ceea ce ar atrage după sine prăbușirea inevitabilă a întregului.

Însă din natura facultății de judecare (a cărei întrebuințare corectă este atât de necesară și de dorit în general încât sub numele de minte sănătoasă nu se înțelege altceva decât această facultate) se poate deducc cu ușurință că descoperirea unui principiu care să-i fie propriu trebuie să presupună mari dificultăți. (Ea trebuie să conțină un principiu *a priori,* căci altfel nu ar fi supusă ca o facultate de cunoaștere deosebită nici măcar criticii celei mai comune.) Totodată însă, acest principiu nu trebuie să fie derivat din concepte *a priori,* căci acestea aparțin intelectului, iar facultatea de judecare vizează doar aplicarea lor. Ea trebuie deci să-și dea sieși un concept prin care de fapt nu este cunoscut nici un obiect, ci care îi servește numai ei înseși drept regulă. Nu este însă o regulă obiectivă, la care să-și poată adapta judecata, deoarece atunci ar mai fi necesară o altă facultate de judecare pentru a putca decidc dacă este sau nu este cazul să se aplice regula.

Greutatea de a găsi un principiu (fie subiectiv, fie obiectiv) este legată îndeosebi de acele aprecieri care sunt numite estetice și care se referă la frumosul și sublimul naturii sau artei. Și, cu toate acestea, cercetarea critică a unui principiu al facultății de judecare în aprecierile estetice constituie partea cea mai importantă a unei critici a acestei facultăți. Căci, deși luate numai pentru sine, ele nu contribuie cu nimic la cunoașterea obiectelor, totuși ele aparțin doar facultății de cunoaștere. În același timp, ele demonstrează existența unei relații nemijlocite a acestei facultăți cu sentimentul de plăcere sau neplăcere, potrivit unui principiu *a priori.* El nu se confundă cu ceea ce poate fi factor dcterminant pentru facultatea de a dori, deoarece aceasta își are principiile sale *a priori* în conceptele rațiunii. – În ceea ce privește însă judecarea logică a naturii, unde experiența stabilește o legitate a obiectelor, pentru a cărei înțelegere și explicare sensibilitatea – concept general al intelectului – nu mai este suficientă, și unde facultatea de judecare poate găsi în sine un principiu al relației obiectului natural cu suprasensibilul incognoscibil, aici un astfel de principiu poate și trebuie să fie aplicat și la *cunoașterea* ființelor lumii. Firește, doar facultatea de judecare poate folosi acest principiu în cunoașterea naturii,

principiu care deschide totodată perspective promiţătoare pentru raţiunea practică. El nu are însă o legătură directă cu sentimentul de plăcere şi neplăcere, legătură care reprezintă tocmai ceea ce este enigmatic în principiul facultăţii de judecare şi care face necesară o secţiune specială a criticii acestei facultăţi, deoarece judecarea logică, potrivit conceptelor (din care nu se poate trage niciodată o concluzie nemijlocită cu privire la sentimentul de plăcere sau neplăcere) s-ar fi putut în orice caz alătura, împreună cu o îngrădire critică a ei, părţii teoretice a filosofiei.

Deoarece cercetarea gustului, ca facultate de judecare estetică, nu este întreprinsă aici cu scopul formării şi cultivării gustului (căci acestea îşi vor urma drumul şi de aici înainte, ca şi până acum, şi fără astfel de cercetări), ci doar din punct de vedere transcendental, ea va fi – cum îmi place să cred – examinată cu îngăduinţă referitor la lipsa acelui scop. În ce priveşte însă perspectiva transcendentală, cercetarea trebuie să fie supusă examenului cel mai sever. Dar, şi aici, marea dificultate de a rezolva o problemă pe care natura a încurcat-o atât sper că poate servi drept scuză pentru o anumită obscuritate, inevitabilă într-o anumită măsură, în rezolvarea ei. Important este să se dovedească destul de clar că principiul a fost dat corect, chiar dacă modul de a deriva fenomenul facultăţii de judecare din acest principiu nu are întreaga claritate care poate fi cerută pe drept cuvânt în alte privinţe, adică de la o cunoaştere după concepte. O astfel de claritate cred să fi obţinut, de asemenea, în partea a doua a prezentei opere.

Cu aceasta, închei deci întreaga mea îndeletnicire critică. Voi trece neîntârziat la doctrină, pentru a câştiga, dacă este posibil, de la vârsta mea care înaintează, timpul favorabil într-o anumită măsură pentru aceasta. Se înţelege de la sine că nu există o parte deosebită a doctrinei pentru facultatea de judecare, deoarece în privinţa ei critica serveşte drept teorie. Conform împărţirii filosofiei în teoretică şi practică şi a filosofiei pure în aceleaşi părţi, metafizica naturii şi metafizica moravurilor vor constitui doctrina.

INTRODUCERE

I. DESPRE ÎMPĂRȚIREA FILOSOFIEI

Dacă filosofia, întrucât conține prin concepte principii ale cunoașterii raționale a obiectelor (spre deosebire de logică, ce conține doar principii ale formei gândirii în genere, fără a distinge între obiecte) este împărțită, ca de obicei, în *teoretică* și *practică,* atunci se procedează cu totul corect. Însă atunci și conceptele care indică obiectul principiilor acestei cunoașteri raționale trebuie să fie în mod specific deosebite. Căci altfel ele nu ar îndreptăți vreo împărțire, care presupune întotdeauna opoziția principiilor cunoașterii raționale ce aparține părților deosebite ale unei științe.

Există doar două feluri de concepte care întemeiază tot atâtea principii deosebite ale posibilității obiectelor lor: *conceptele naturii* și *conceptul libertății.* Primele fac posibilă o cunoaștere *teoretică* după principii *a priori.* Cel de-al doilea, care în privința acestora conține în sine doar un principiu negativ (al purei opoziții), dimpotrivă, întemeiază pentru determinarea voinței principii extensive și care de aceea se numesc practice. Pornind de aici, filosofia este împărțită pe bună dreptate – potrivit principiilor – în două părți total deosebite: partea teoretică sau *filosofia naturii* și partea practică sau *filosofia morală* (căci astfel se numește legiferarea practică a rațiunii, potrivit conceptului libertății). Însă până acum a predominat o folosire greșită a acestor termeni în împărțirea diferitelor principii și totodată în împărțirea filosofiei. Considerându-se practicul potrivit conceptelor naturii și practicul potrivit co[illegible] libertății drept identice, s-a făcut o împărțire, sub ace[illegible]numiri de filosofie teoretică și de filos[illegible] prin care de fapt nu se împărțea nimic (deoarece [illegible] puteau avea aceleași principii).

Voința, ca facultate de a dori, este una din multiplele cauze naturale ale lumii, și anume aceea care acționează potrivit conceptelor. Tot ceea ce este reprezentat ca posibil printr-o voință se numește practic-posibil (sau necesar), spre deosebire de posibilitatea sau necesitatea fizică a unui efect a cărui cauză nu este determinată prin concepte să acționeze, (ci prin mecanism în cazul materiei neînsuflețite și prin instinct în cazul animalelor). – Dar aici, privitor la practic, nu se precizează dacă conceptul care dă regula cauzalității voinței este un concept al naturii sau un concept al libertății.

Ultima distincție este însă esențială. Căci, dacă conceptul care determină cauzalitatea este un concept al naturii, atunci principiile sunt *tehnic-practice,* iar dacă este un concept al libertății, principiile sunt *moral-practice;* și, deoarece în împărțirea unei științe raționale totul depinde de deosebirea obiectelor a căror cunoaștere are nevoie de principii deosebite, principiile tehnic-practice vor aparține filosofiei teoretice (ca teorie a naturii), iar principiile moral-practice vor constitui în întregime doar partea a doua, adică filosofia practică (ca teorie a moravurilor).

Toate regulile tehnic-practice (adică cele ale artei și abilității în genere sau chiar ale înțelepciunii înțeleasă ca pricepere de a-i influența pe oameni și voința lor) trebuie să se numere doar printre corolarele filosofiei teoretice, în măsura în care principiile lor se bazează pe concepte. Căci ele se referă doar la posibilitatea obiectelor în funcție de conceptele naturii, aici incluzându-se nu numai mijloacele necesare pentru aceasta care există în natură, ci chiar voința (ca facultate de a dori, deci ca facultate naturală), întrucât ea poate fi determinată prin motive naturale, potrivit regulilor tehnic-practice. Totuși, astfel de reguli practice nu se numesc legi (asemeni celor fizice), ci doar prescripții, deoarece voința nu este supusă doar conceptului naturii, ci și conceptului libertății, privitor la care principiile ei se numesc legi. Acestea, împreună cu consecințele lor, constituie cea de-a doua parte a filosofiei, și anume cea practică.

Prin urmare, pe cât de puțin ține rezolvarea problemelor geometriei pure de o parte distinctă a acesteia sau merită topografia numele de geometrie practică – spre deosebire de cea pură – ca o a doua parte a geometriei în genere, tot atât de puțin și chiar mai puțin pot fi considerate ca o parte practică a teoriei naturii arta mecanică sau chimică a experimentelor sau a

observaţiilor; în sfârşit, nici economia casnică, agrară sau politică, arta comportării în lume, prescripţiile dieteticii, nici chiar teoria generală despre fericire şi stăpânirea înclinaţiilor sau înfrânarea afectelor în vederea ei nu pot fi privite ca aparţinând filosofiei practice sau, cele din urmă, ca alcătuind cea de-a doua parte a filosofiei în genere. Căci toate conţin doar reguli ale abilităţii, care sunt deci exclusiv tehnic-practice, urmărind să producă un efect posibil conform conceptelor naturii de cauză şi efect care, întrucât aparţin filosofiei teoretice, sunt supuse prescripţiilor tehnic-practice ca simple corolare ale acesteia (ale ştiinţei naturii) şi nu pot, prin urmare, pretinde un loc într-o filosofie aparte, numită practică. Dimpotrivă, prescripţiile moral-practice, întemeiate în întregime pe conceptul de libertate şi excluzând cu totul motivaţia naturală a voinţei, constituie un tip cu totul deosebit de prescripţii. Ele se numesc pur şi simplu legi, asemeni acelor reguli de care ascultă natura, dar nu se bazează ca acestea pe condiţii sensibile, ci pe un principiu suprasensibil, şi reclamă doar pentru ele, alături de partea teoretică a filosofiei, o altă parte care poartă numele de filosofie practică.

De aici rezultă că totalitatea prescripţiilor practice pe care le dă filosofia nu constituie – întrucât sunt practice – o parte deosebită a acesteia, care se alătură părţii teoretice; căci ele ar putea să fie practice şi dacă principiile lor ar fi derivate în întregime din cunoaşterea teoretică a naturii (ca reguli tehnic-practice); doar când principiul lor nu este dedus din conceptul naturii, care este întotdeauna condiţionat sensibil, ci se bazează deci pe suprasensibil, pe care îl face cognoscibil doar conceptul de libertate prin legi formale, prescripţiile practice constituie o parte distinctă a filosofiei. Deci ele au un caracter moral-practic, adică nu sunt doar prescripţii şi reguli pentru un scop sau altul, ci legi care nu ţin seama de scopuri şi intenţii premergătoare lor.

II. DESPRE DOMENIUL FILOSOFIEI ÎN GENERE

Limitele utilizării facultăţii noastre de cunoaştere, potrivit principiilor, şi totodată ale filosofiei coincid cu limitele de aplicare ale conceptelor *a priori*.

Totalitatea obiectelor la care se raportează aceste concepte pentru a obține, dacă este posibil, o cunoaștere a lor poate fi împărțită în funcție de gradul diferit de adecvare sau neadecvare a facultăților noastre pentru acest scop.

Conceptele, întrucât se raportează la obiecte, indiferent dacă cunoașterea lor este posibilă sau nu, au câmpul lor care este determinat doar potrivit cu raportul pe care obiectul lor îl are cu facultatea noastră de cunoaștere în genere. Partea acestui câmp în care cunoașterea noastră este posibilă constituie un teritoriu *(territorium)* pentru aceste concepte și pentru facultatea de cunoaștere corespunzătoare lor. Partea teritoriului unde conceptele sunt legiferatoare este domeniul *(ditio)* acestor concepte și al facultăților de cunoaștere corespunzătoare lor. Deci conceptele experienței își au într-adevăr teritoriul lor în natură, ca totalitate a obiectelor simțurilor, dar nu și domeniul (ci doar locuința lor, *domicilium),* deoarece ele, deși sunt produse legic, nu sunt totuși legiferatoare. Regulile care se bazează pe ele sunt empirice și, prin urmare, întâmplătoare.

Facultatea noastră de cunoaștere în ansamblul ei are două domenii: cel al conceptelor naturii și cel al conceptului libertății, căci prin ambele tipuri de concepte ea legiferează *a priori*. În mod corespunzător, filosofia se împarte de asemenea în teoretică și practică. Însă teritoriul pe care se află domeniul ei și unde ea *legiferează* este întotdeauna doar totalitatea obiectelor oricărei experiențe posibile, în măsura în care ele nu sunt luate decât ca simple fenomene. Căci fără aceasta nu s-ar putea concepe nici o legiferare a intelectului referitoare la fenomene.

Legiferarea prin conceptele naturii se realizează prin intelect și este teoretică. Legiferarea prin conceptul libertății se realizează de către rațiune și este doar practică. Rațiunea poate legifera numai în sfera practicului; referitor la cunoașterea teoretică (a naturii), ea poate doar (în calitate de cunoscătoare de legi prin intermediul intelectului) să tragă prin raționamente concluzii din legile date, concluzii care totuși nu sunt valabile decât pentru natură. Invers însă, acolo unde regulile sunt practice, rațiunea nu este din acest motiv numaidecât *legiferatoare*, deoarece regulile pot fi și tehnic-practice.

Deci intelectul și rațiunea sunt ambele legiferatoare, în mod diferit, pe același teritoriu al experienței, fără a-și dăuna reciproc. Căci conceptul naturii influențează tot atât de puțin

legiferarea prin conceptul libertății, pe cât de puțin tulbură acesta legiferarea naturii. -- Critica rațiunii pure a demonstrat cel puțin posibilitatea de a gândi fără contradicție coexistența în același subiect a celor două legiferări și a facultăților care le corespund, anulând obiecțiile ridicate împotriva ei prin dezvăluirea în ele a erorii dialectice.

Aceste două domenii, care nu își limitează reciproc legiferarea, dar care își limitează unul altuia neîncetat efectele în lumea sensibilă, nu constituie o unitate. Faptul provine din aceea că, deși conceptul naturii reprezintă obiectele în intuiție, nu le reprezintă însă ca lucruri în sine, ci ca simple fenomene, iar conceptul libertății, dimpotrivă, deși reprezintă în obiectele sale un lucru în sine, nu-l reprezintă în intuiție. Prin urmare, nici unul din ele nu poate obține o cunoaștere teoretică despre obiectul său (și nici chiar despre subiectul care gândește) ca lucru în sine, care ar fi suprasensibilul a cărui idee trebuie pusă într-adevăr la baza posibilității tuturor obiectelor experienței, ea însăși neputând fi însă niciodată ridicată și extinsă până la o cunoștință.

Facultatea noastră de cunoaștere în ansamblul ei dispune deci de un câmp nelimitat dar totodată inaccesibil, acela al suprasensibilului, unde nu găsim un teritoriu pentru noi și unde nu putem avea deci un domeniu pentru cunoașterea teoretică nici în ce privește conceptele intelectului, nici în ce privește conceptele rațiunii. Acest câmp trebuie populat cu idei în vederea utilizării teoretice și practice a rațiunii, idei cărora, relativ la legile derivate din conceptul libertății, nu le putem însă asigura o altă realitate decât cea practică, prin care cunoașterea noastră teoretică nu este extinsă în nici un caz până la suprasensibil.

O prăpastie de necuprins s-a deschis între domeniul conceptului naturii, deci între sensibil, și domeniul conceptului libertății, ca suprasensibil, așa încât trecerea de la unul la altul nu este posibilă (cu ajutorul folosirii teoretice a rațiunii), ca și cum ar fi două lumi deosebite, prima neavând nici o influență asupra celei de-a doua. Totuși, ultima *trebuie (soll)* să o influențeze pe cea dintâi, cu alte cuvinte conceptul libertății trebuie *(soll)* să realizeze în lumea sensibilă scopul care rezultă din legile sale. Așadar, natura trebuie să poată fi gândită și astfel încât legitatea formei ei să se acorde cel puțin cu posibilitatea

scopurilor care trebuie realizate în ea conform legilor libertății. – Deci, trebuie să existe un *temei* al *unității* suprasensibilului, care stă la baza naturii, cu conținutul practic al conceptului libertății. Deși conceptul acestui temei nu ajunge nici teoretic, nici practic la o cunoștință a lui, deci nu are un domeniu propriu, totuși el face posibilă trecerea de la modul de gândire potrivit principiilor naturii la cel potrivit principiilor libertății.

III. DESPRE CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE CA MIJLOC DE LEGĂTURĂ A CELOR DOUĂ PĂRȚI ALE FILOSOFIEI ÎNTR-UN ÎNTREG

Critica facultăților de cunoaștere, referitoare la ceea ce ele pot realiza *a priori*, nu are de fapt un domeniu obiectual, deoarece ea nu este o doctrină, ci trebuie doar să cerceteze dacă și cum, dată fiind natura facultăților noastre, este posibilă o doctrină pe baza lor. Câmpul ei îl constituie pretențiile nejustificate ale facultăților noastre de cunoaștere, scopul urmărit fiind de a le situa în limitele lor legitime. Ceea ce nu-și poate afla locul în împărțirea filosofiei poate să apară însă, ca o parte principală, în critica facultății de cunoaștere pure în genere, dacă conține principii care luate pentru sine nu sunt potrivite nici pentru utilizarea teoretică, nici pentru cea practică.

Conceptele naturii care conțin *a priori* temeiul pentru orice cunoaștere teoretică se bazau pe legiferarea intelectului. – Conceptul libertății care conține *a priori* temeiul pentru toate prescripțiile practice, necondiționate sensibil, se baza pe legiferarea rațiunii. Prin urmare, ambele facultăți nu numai că pot fi aplicate, potrivit formei logice, la principii, indiferent de originea lor, dar fiecare din ele are, potrivit conținutului, legiferarea proprie, dincolo de care nu mai există alta (*a priori)* și care îndreptățește împărțirea filosofiei în teoretică și practică.

Numai că în familia facultăților de cunoaștere superioare mai există totuși un termen mediu între intelect și rațiune. Acesta este *facultatea de judecare,* despre care avem motive să presupunem, prin analogie, că ea trebuie de asemenea să conțină, dacă nu o legiferare proprie, cel puțin un principiu *a priori* propriu de a căuta legi, în orice caz un principiu *a priori*

doar subiectiv. Chiar dacă acestui principiu nu-i revine un câmp de obiecte ca domeniu al său, el poate avea totuşi un anumit teritoriu pentru al cărui specific să fie valabil numai acest principiu.

La aceasta se adaugă însă (judecând prin analogie) un nou motiv pentru a pune în legătură facultatea de judecare cu o altă ordine a facultăţilor noastre de reprezentare, legătură care pare să fie de o şi mai mare importanţă decât înrudirea cu familia facultăţilor de cunoaştere. Căci toate facultăţile sau capacităţile sufletului pot fi reduse la cele trei care nu mai pot fi derivate dintr-un temei comun: *facultatea de cunoaştere, sentimentul de plăcere şi neplăcere* şi *facultatea de a dori**.

* În cazul conceptelor pe care le utilizăm ca principii empirice, este de folos, atunci când avem motive să bănuim că sunt înrudite cu facultatea de cunoaştere pură *a priori*, să încercăm, datorită acestei relaţii, o definiţie transcendentală, adică o definiţie prin categorii pure, întrucât numai acestea singure indică în mod satisfăcător deosebirea conceptului respectiv faţă de alte concepte. În această privinţă, urmăm exemplul matematicianului care lasă nedeterminate datele empirice ale problemei sale şi subordonează conceptelor aritmeticii pure numai raportarea acestor date, în sinteza lor pură, generalizând astfel soluţia problemei. – Mi s-a reproşat folosirea unui procedeu asemănător (*Critica raţiunii practice*, p. 16 a „Cuvântului înainte“) şi a fost criticată definiţia facultăţii de a dori ca *facultate care este, prin reprezentările ei, cauza realităţii obiectelor acestor reprezentări*, pe motiv că şi dorinţele irealizabile ar fi, de asemenea, dorinţe despre care oricine ştie că doar cu ajutorul lor nu se poate produce obiectul lor. – Aceasta nu demonstrează însă nimic altceva decât că în om există şi dorinţe care-l pun în contradicţie cu sine însuşi, atunci când acţionează doar prin reprezentarea sa în vederea producerii obiectului, fără să se poată aştepta totuşi la vreun succes. Căci el este conştient că forţele sale mecanice (dacă trebuie să le numesc astfel pe cele nepsihologice), care trebuie determinate prin reprezentarea sa pentru a realiza obiectul (deci mijlocit), fie că sunt insuficiente, fie că vizează ceva imposibil, de exemplu, de a face ca cele întâmplate să nu se fi întâmplat (*O mihi praeteritos* etc.) sau de a putea anula, în aşteptarea nerăbdătoare, răstimpul care-l desparte de clipa dorită. – Deşi sub stăpânirea unor astfel de dorinţe fantastice suntem conştienţi de insuficienţa reprezentărilor noastre (sau chiar de incapacitatea lor) de a fi cauza obiectelor lor, totuşi raportarea la ele drept cauză, deci reprezentarea cauzalităţii lor este conţinută în orice *dorinţă* şi este vizibilă mai cu seamă atunci când aceasta este un afect: *dorul*. Căci dorinţele demonstrează, dând speranţe pe care apoi le distrug şi istovind astfel puterile, că acestea sunt încordate în mod repetat de către reprezentări, dar că ele lasă

Pentru facultatea de cunoaştere, doar intelectul este legiferator, în cazul că ea (considerată, aşa cum se cuvine, pentru sine, independent de facultatea de a dori) se raportează, ca o facultate de cunoaştere teoretică, la natură; doar relativ la aceasta (ca fenomen) putem să dăm *a priori* legi prin conceptele naturii, care sunt de fapt concepte pure ale intelectului. – Pentru facultatea de a dori, ca o facultate superioară în virtutea conceptului de libertate, doar raţiunea (singura în care se află acest concept) este legiferatoare *a priori*. Însă între facultatea de cunoaştere şi facultatea de a dori se află sentimentul de plăcere, aşa cum între intelect şi raţiune se află facultatea de judecare. Deci, trebuie să presupunem, cel puţin deocamdată, că şi facultatea de judecare conţine un principiu *a priori* propriu; de asemenea, că, întrucât facultatea de a dori este legată în mod necesar de plăcere şi neplăcere (fie că acestea preced principiul ei, ca în cazul facultăţii de a dori inferioare, fie că ele rezultă din determinarea ei de către legea morală, ca în cazul facultăţii de a dori superioare), facultatea de judecare va realiza trecerea de la facultăţile de cunoaştere pure, adică de la domeniul conceptelor naturii, la domeniul conceptului libertăţii, tot aşa cum, în utilizare logică, ea face posibilă trecerea de la intelect la raţiune.

Prin urmare, deşi filosofia nu poate fi împărţită decât în două părţi, cea teoretică şi cea practică, deşi tot ceea ce am avea de spus despre principiile proprii facultăţii de judecare ar trebui să aparţină părţii teoretice, adică cunoaşterii raţionale, pe baza conceptelor naturii, totuşi critica raţiunii pure, care trebuie să lămurească toate acestea înainte de a se trece la

---

sufletul să recadă neîncetat în oboseală atunci când constată imposibilitatea. Chiar rugăciunile pentru îndepărtarea relelor mari şi, pe cât se ştie, inevitabile şi multe mijloace superstiţioase pentru atingerea scopurilor, care în mod natural sunt irealizabile, dovedesc raportul cauzal al reprezentărilor cu obiectele lor, întrucât nici măcar conştiinţa neputinţei de a produce efectul dorit nu poate anula năzuinţa. – De ce însă în natura noastră a fost sădită înclinaţia spre dorinţe despre care ştim că sunt vane, aceasta este o problemă antropologico-teologică. Se pare că, dacă ar trebui să utilizăm forţele noastre doar atunci când ne-am asigurat de posibilitatea facultăţii noastre de a produce obiectul, ele ar rămâne în cea mai mare parte neutilizate. Căci de cele mai multe ori ne cunoaştem forţele doar atunci când le punem la probă. Această amăgire cu dorinţe vane este deci doar urmarea unei alcătuiri binecuvântate a naturii noastre.

sistem pentru a-l face posibil, constă din trei părți: critica intelectului pur, critica facultății de judecare pure și critica rațiunii pure. Facultățile sunt numite pure pentru că legiferează *a priori*.

IV. DESPRE FACULTATEA DE JUDECARE CONSIDERATĂ CA O FACULTATE CARE LEGIFEREAZĂ *A PRIORI*

Facultatea de judecare în genere este facultatea de a gândi particularul ca fiind cuprins în general. Dacă este dat generalul (regula, principiul, legea), atunci facultatea de judecare care îi subsumează particularul (și atunci când ea, ca facultate de judecare transcendentală, indică *a priori* condițiile în care, în mod exclusiv, poate fi realizată subsumarea) este *determinativă*. Însă dacă este dat numai particularul, pentru care ea trebuie să găsească generalul, atunci facultatea de judecare este doar *reflexivă*.

Facultatea de judecare determinativă care stă sub legi generale transcendentale date de intelect este doar subsumatoare; legea îi este prescrisă *a priori*, iar ea nu are nevoie, așadar, să-și caute o lege proprie pentru a putea subordona generalului particularul din natură. – Dar acele legi lasă nedeterminate formele atât de diverse ale naturii, cât și modificările aproape tot atât de diverse ale conceptelor transcendentale generale ale naturii, căci ele privesc doar posibilitatea naturii în genere (ca obiect al simțurilor). De aceea, pentru această diversitate trebuie să existe totuși alte legi, care, într-adevăr, ca legi empirice, pot fi întâmplătoare pentru înțelegerea intelectului *nostru;* însă, pentru a se numi totuși legi (așa cum o cere conceptul naturii), ele trebuie considerate necesare potrivit unui principiu al unității diversului, deși noi nu-l cunoaștem. Facultatea de judecare reflexivă, care are misiunea de a se ridica de la particularul din natură la general, are nevoie deci de un principiu pe care nu-l poate deriva din experiență, deoarece el trebuie să fundamenteze tocmai unitatea tuturor principiilor empirice sub principii de asemenea empirice, dar superioare, și prin urmare posibilitatea subordonării lor sistematice unele față de altele.

Deci numai facultatea de judecare reflexivă poate să-şi dea ea însăşi un astfel de principiu transcendental ca lege; ea nu-l poate lua din altă parte (pentru că atunci ea ar fi facultate de judecare determinativă), nici nu-l poate prescrie naturii; căci reflexia asupra legilor naturii se orientează în conformitate cu natura, dar aceasta nu se ghidează după condiţiile potrivit cărora noi încercăm să obţinem un concept al ei, care este cu totul contingent în raport cu ea.

Întrucât legile generale ale naturii îşi au temeiul în intelectul nostru, care le prescrie naturii (deşi doar potrivit conceptului ei general ca natură), acest principiu nu poate consta decât în aceea că legile empirice particulare trebuie considerate, relativ la ceea ce rămâne nedeterminat în ele prin legile generale, potrivit unei unităţi pe care un intelect (chiar dacă nu al nostru) ar fi putut s-o dea pentru facultăţile noastre de cunoaştere, cu scopul de a face posibil un sistem al experienţei după legile particulare ale naturii. De aici nu rezultă că ar trebui admisă existenţa unui asemenea intelect (căci doar facultatea de judecare reflexivă este cea care se serveşte de această idee ca de un principiu pentru reflexie, şi nu pentru determinare), ci doar că astfel această facultate îşi dă sieşi o lege, nu naturii.

Principiul facultăţii de judecare, privitor la forma obiectelor naturii care stau sub legi empirice în genere, este *finalitatea* naturii în diversitatea ei, căci conceptul unui obiect, întrucât el conţine totodată temeiul realităţii acestui obiect, se numeşte *scop*, iar concordanţa unui obiect cu acea alcătuire a obiectelor care este posibilă doar potrivit scopurilor se numeşte *finalitatea* formei sale. Cu alte cuvinte, natura este reprezentată prin acest concept ca şi când un intelect ar conţine temeiul unităţii diversului legilor ei empirice.

Finalitatea naturii este deci un concept *a priori* particular care îşi are originea exclusiv în facultatea de judecare reflexivă. Căci nu putem atribui produselor naturii ceva de felul raportării naturii la scopuri în vederea lor; acest concept poate fi folosit doar pentru a reflecta asupra naturii, relativ la înlănţuirea în ea a fenomenelor, înlănţuire care este dată potrivit legilor empirice. De asemenea, acest concept este total diferit de finalitatea practică (a artei umane sau chiar a moravurilor), deşi el este gândit prin analogie cu ea.

V. PRINCIPIUL FINALITĂȚII FORMALE A NATURII ESTE UN PRINCIPIU TRANSCENDENTAL AL FACULTĂȚII DE JUDECARE

Un principiu transcendental este acela prin care este reprezentată condiția generală *a priori,* singura ce permite ca lucrurile să devină obiecte ale cunoașterii noastre în genere. Dimpotrivă, un principiu se numește metafizic atunci când reprezintă condiția *a priori,* singura care permite obiectelor al căror concept trebuie dat empiric să fie determinate mai departe *a priori.* Astfel, principiul cunoașterii corpurilor ca substanțe și ca substanțe modificabile este transcendental dacă prin aceasta se spune că modificarea lor trebuie să aibă o cauză; el este însă metafizic dacă prin aceasta se spune că modificarea substanțelor trebuie să aibă o cauză *externă.* Căci, în primul caz, corpul poate fi gândit doar prin predicate ontologice (concepte pure ale intelectului), de exemplu ca substanță, pentru a cunoaște *a priori* propoziția; în al doilea însă, conceptul empiric al unui corp (ca lucru mobil în spațiu) trebuie să stea la baza propoziției, pentru a putea înțelege pe deplin *a priori* faptul că corpului îi revine ultimul predicat (al mișcării doar prin cauză externă). – Principiul finalității naturii (în diversitatea legilor ei empirice) este, așa cum voi arăta imediat, un principiu transcendental, deoarece conceptul obiectelor care sunt gândite ca stând sub acest principiu este doar conceptul pur al obiectelor cunoașterii experimentale posibile în genere și nu conține nimic empiric. Dimpotrivă, principiul finalității practice, care trebuie gândită în ideea *determinării* unei *voințe* libere, ar fi un principiu metafizic, deoarece conceptul facultății de a dori, înțeleasă ca voință, trebuie dat totuși empiric (nu aparține predicatelor transcendentale). Dar cele două principii nu sunt totuși empirice, ci principii *a priori,* deoarece pentru legarea predicatului cu conceptul empiric al subiectului judecăților lor nu este nevoie de experiență, ci ea poate fi înțeleasă exclusiv *a priori*.

Faptul că conceptul finalității naturii se numără printre principiile transcendentale reiese în mod satisfăcător din maximele facultății de judecare care sunt puse *a priori* la baza cercetării naturii și care nu privesc nimic altceva decât posibilitatea

experienței, deci a cunoașterii naturii, dar nu înțeleasă numai ca natură în genere, ci ca o natură determinată printr-o diversitate de legi particulare. – Maximele, ca sentințe ale înțelepciunii metafizice, apar destul de des, dar dispersat, în cuprinsul acestei științe în legătură cu diferite reguli a căror necesitate nu poate fi dovedită prin concepte. „Natura merge pe drumul cel mai scurt *(lex parsimoniae)*; cu toate acestea, ea nu face salturi, nici ca urmare a modificărilor ei, nici ca urmare a combinării formelor diferite în mod specific *(lex continui in natura)*; marea diversitate a legilor ei empirice constituie totuși o unitate sub puține principii *(principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)*", și așa mai departe.

Dacă vrem însă să indicăm originea acestor principii și încercăm s-o facem pe o cale psihologică, procedeul este cu totul potrivnic spiritului lor. Căci ele nu spun ce se întâmplă, adică potrivit cărei reguli își desfășoară în realitate activitatea facultățile noastre cunoscătoare și cum se judecă, ci cum trebuie *(soll)* judecat; iar această necesitate logică obiectivă nu apare atunci când principiile sunt doar empirice. Prin urmare, finalitatea naturii pentru facultățile noastre de cunoaștere și pentru utilizarea lor, care o și pun în evidență, este un principiu transcendental al judecăților, și ca atare necesită și o deducție transcendentală. Cu ajutorul ei trebuie căutat în sursele cunoașterii *a priori* temeiul de a judeca astfel.

Ca atare, în temeiurile posibilității unei experiențe găsim mai întâi desigur ceva necesar: legile generale, fără de care nu poate fi gândită natura în genere (ca obiect al simțurilor). Ele se bazează pe categorii aplicate la condițiile formale ale oricărei intuiții pe care o putem avea, întrucât ea este dată tot *a priori*. Sub aceste legi, facultatea de judecare este determinativă, căci nu are altceva de făcut decât de a subsuma sub legile date. De exemplu, intelectul spune: orice schimbare are cauza sa (lege generală a naturii). Facultatea de judecare transcendentală nu are nimic altceva de făcut decât să indice condiția subsumării sub conceptul dat *a priori* de intelect, iar aceasta este succesiunea determinărilor unuia și aceluiași obiect. Pentru natură în genere (ca obiect al experienței posibile), acea lege este recunoscută ca absolut necesară. Însă obiectele cunoașterii empirice, în afara acelei condiții formale a timpului, mai sunt determinate într-o mulțime de alte moduri sau, în măsura în care putem judeca *a*

priori, determinabile, așa încât naturile specifice diferite, în afară de ceea ce au comun, ca aparținând naturii în genere, pot fi cauze în moduri infinit variate. Fiecare dintre aceste genuri trebuie să aibă (potrivit conceptului unei cauze în genere) regula lui care este lege, deci conține necesitatea, deși noi, datorită alcătuirii și limitelor facultăților noastre de cunoaștere, nu înțelegem deloc această necesitate. Prin urmare, trebuie să gândim în natură, relativ la legile ei empirice, posibilitatea unor legi empirice infinit diverse, care sunt, totuși, întâmplătoare pentru înțelegerea noastră (nu pot fi cunoscute *a priori*). Privitor la ele, considerăm că unitatea naturii potrivit legilor empirice și posibilitatea unității experienței (ca sistem conform legilor empirice) sunt întâmplătoare. Dar o astfel de unitate trebuie totuși presupusă și admisă în mod necesar, pentru că altfel nu s-ar realiza o conexiune generală a cunoștințelor empirice într-un tot al experienței. Ce-i drept, legile generale ale naturii oferă o astfel de conexiune a obiectelor potrivit genului lor, ca obiecte ale naturii în genere, însă nu în mod specific, ca ființe particulare ale naturii. De aceea, facultatea de judecare trebuie să accepte ca principiu *a priori*, pentru uzul propriu, că ceea ce este întâmplător pentru înțelegerea umană în legile particulare (empirice) ale naturii conține totuși o unitate în legarea diversului lor într-o experiență posibilă în sine, unitate pentru noi inexplicabilă, dar totuși conceptibilă. Așadar, unitatea legică a unei conexiuni, recunoscută de noi ca fiind corespunzătoare unei intenții necesare a intelectului (unei nevoi), dar totodată întâmplătoare în sine, este reprezentată ca finalitate a obiectelor (aici a naturii). De aceea, facultatea de judecare, care relativ la obiectele ce stau sub legi empirice posibile (care urmează a mai fi descoperite) este doar reflexivă, trebuie să gândească natura privitor la aceste legi potrivit unui *principiu al finalității* pentru facultatea noastră de cunoaștere. El se exprimă apoi în maximele amintite ale facultății de judecare. Acest concept transcendental al finalității naturii nu este nici un concept al naturii, nici un concept al libertății, deoarece el nu atribuie nimic obiectului (naturii), ci reprezintă doar unicul mod în care trebuie să procedăm în reflexia asupra obiectelor naturii în vederea unei experiențe pe deplin coerente, deci un principiu subiectiv (maximă) al facultății de judecare. De aceea, ne și bucurăm, ca și când ar fi o întâmplare fericită,

favorabilă scopului nostru (de fapt eliberați de o nevoie), atunci când întâlnim printre legile empirice o astfel de unitate sistematică, deși a trebuit să admitem cu necesitate că există o astfel de unitate pe care totuși nu am putut s-o înțelegem și s-o dovedim.

Pentru a ne convinge de corectitudinea acestei deducții a conceptului amintit și de necesitatea de a-l admite ca principiu transcendental de cunoaștere, să medităm doar asupra dificultății sarcinii de a face din percepțiile date ale unei naturi, care conține diversitatea, cu siguranță infinită a legilor empirice, o experiență coerentă, sarcină care se află *a priori* în intelectul nostru. Deși intelectul posedă *a priori* legile generale ale naturii, fără de care ea nu ar putea fi obiect al experienței, totuși el are nevoie în afară de aceasta și de o anumită ordine a naturii în regulile ei particulare pe care nu le poate cunoaște decât empiric și care sunt pentru el întâmplătoare. Aceste reguli, fără de care nu ar fi posibilă trecerea, prin analogie, de la o experiență posibilă în genere la una particulară, el trebuie să le conceapă ca legi (deci ca necesare)*. Altfel, ele nu ar constitui o ordine a naturii, cu toate că intelectul nu le cunoaște necesitatea și nu ar putea s-o înțeleagă vreodată. Deci el nu poate determina *a*

* În germană, această frază sună astfel: „Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muß er sich als Gesetze, (d.i. als notwendig) denken". Traducerea literală ar avea următorul enunț: „Aceste reguli, fără de care nu ar fi posibilă trecerea de la analogia generală a unei experiențe posibile în genere la o analogie particulară, el trebuie să le conceapă ca legi (deci ca necesare)". Or, este evident că pasajul „trecerea de la analogia generală a unei experiențe posibile în genere la o analogie particulară..." nu este deloc clar. Cassirer a sesizat această obscuritate, datorată probabil unei greșeli necorectate, și a propus înlocuirea cuvântului „Analogie" prin „Anlage". Dacă traducem *Anlage* prin *capacitate înnăscută, talent,* deci, în fond, prin *facultate,* atunci fragmentul obscur devine „...trecerea de la capacitatea (facultatea) generală a unei experiențe în genere, la facultatea particulară..." Textul se luminează puțin, dar nu suficient. Traducerea noastră interpretativă, care se bazează pe contextul imediat, precum și pe cel, mai larg, al întregului paragraf, constă în a arăta că este vorba de trecerea *prin* analogie de la experiența posibilă datorită legilor generale ale naturii, prescrise de intelect, la o experiență posibilă datorită legilor particulare ale naturii, întâmplătoare pentru intelect *(n. trad.)*.

priori nimic relativ la acestea (obiecte); totuşi el trebuie, pentru a cerceta aceste aşa-numite legi empirice, să pună la baza oricărei reflexii asupra naturii un principiu *a priori,* şi anume că pe baza lor este posibilă o ordine cognoscibilă a naturii. Acest principiu se exprimă în următoarele propoziţii: în natură, există o ierarhie a genurilor şi speciilor care este comprehensibilă pentru noi; genurile, la rândul lor, se apropie reciproc după un principiu comun, pentru a face posibilă trecerea de la unul la altul şi prin aceasta spre un gen superior; la început, intelectului nostru îi apare ca inevitabil faptul de a trebui să accepte pentru diversitatea specifică a efectelor naturii tot atâtea feluri diferite de cauzalitate, ele putând totuşi sta sub un număr mic de principii, cu a căror căutare trebuie să ne îndeletnicim etc. Această concordanţă a naturii cu facultatea noastră de cunoaştere este presupusă *a priori* de către facultatea de judecare în vederea reflexiei sale asupra naturii, conform legilor ei empirice. Intelectul însă o consideră ca fiind întâmplătoare în mod obiectiv şi doar facultatea de judecare o atribuie naturii ca finalitate transcendentală (relativ la facultatea de cunoaştere a subiectului); căci, fără să presupunem această finalitate, nu ar exista pentru noi o ordine a naturii potrivit legilor empirice, deci un fir călăuzitor pentru o experienţă ce trebuie constituită cu aceste legi în toată diversitatea lor şi pentru cercetarea ei.

Căci se înţelege fără dificultate că, cu toată uniformitatea obiectelor naturii potrivit legilor generale, fără de care nu ar exista forma unei cunoaşteri a experienţei în genere, diversitatea specifică a legilor empirice ale naturii, împreună cu efectele lor, ar putea fi totuşi atât de mare, încât intelectul nostru nu ar putea descoperi în ea o ordine comprehensibilă, împărţi produsele ei în genuri şi specii, pentru a folosi principiile explicării şi înţelegerii unora şi la explicarea şi înţelegerea celorlalte şi pentru a face dintr-un material atât de încâlcit pentru noi (de fapt, doar infinit divers, care nu e pe măsura puterii noastre de cuprindere) o experienţă coerentă.

Aşadar, facultatea de judecare conţine şi un principiu *a priori* pentru posibilitatea naturii, dar numai cu un rost subiectiv, prin care îşi prescrie sieşi (ca heautonomie) o lege, nu naturii (ca autonomie), pentru reflexia asupra ei. Această lege ar putea fi numită *legea specificării naturii* relativ la legile ei empirice. Facultatea de judecare nu o cunoaşte *a priori* în

natură, ci o acceptă în vederea unei ordini a ei care să poată fi cunoscută de intelectul nostru în împărțirea pe care ea o face legilor generale ale naturii, atunci când vrea să subordoneze acestora diversitatea legilor particulare. În consecință, atunci când spunem că natura își specifică legile generale potrivit principiului finalității pentru facultatea noastră de cunoaștere, adică pentru conformitatea cu intelectul uman în îndeletnicirea sa necesară de a găsi pentru particular, care îi este oferit de percepție, generalul, iar pentru divers legătura în unitatea principiului (care este, ce-i drept, pentru fiecare specie generalul), prin aceasta nici nu prescriem vreo lege naturii, nici nu învățăm de la ea vreuna prin observație (deși principiul poate fi confirmat prin ea). Căci nu este un principiu al facultății de judecare determinative, ci doar al celei reflexive; ceea ce urmărim este ca, indiferent de modul de organizare al naturii potrivit legilor ei generale, să căutăm exclusiv legile ei empirice conform acelui principiu și maximelor care se bazează pe el, căci numai cu ajutorul lui putem progresa în experiență și putem dobândi cunoștințe prin utilizarea intelectului nostru.

VI. DESPRE LEGĂTURA SENTIMENTULUI DE PLĂCERE CU CONCEPTUL DE FINALITATE A NATURII

Concordanța naturii în diversitatea legilor ei particulare cu nevoia noastră de a găsi pentru ele generalitatea principiilor trebuie considerată, după toată înțelegerea noastră, ca fiind întâmplătoare, dar totodată ca indispensabilă pentru nevoile intelectului, deci ca finalitate prin care natura concordă cu intenția noastră orientată însă exclusiv spre cunoaștere. – Legile generale ale intelectului, care sunt în același timp legi ale naturii, îi sunt acesteia tot atât de necesare (deși se nasc spontan) ca și legile de mișcare ale materiei; producerea lor nu presupune un scop al facultăților noastre de cunoaștere, deoarece noi ne facem o noțiune despre ce este cunoașterea obiectelor (naturii) de abia prin aceste legi, iar ele revin în mod necesar naturii ca obiect al cunoașterii noastre în genere. În schimb, este întâmplător, după puterea noastră de înțelegere, că

ordinea naturii potrivit legilor ei particulare, deşi depăşeşte forţa noastră de cuprindere prin cel puţin posibila diversitate şi neomogenitate, este totuşi într-adevăr adecvată acesteia. Găsirea acestei ordini este o îndeletnicire a intelectului care vizează un scop necesar al său, şi anume de a introduce în natură unitatea principiilor, scop pe care facultatea de judecare trebuie să-l atribuie ulterior naturii, deoarece intelectul nu-i poate prescrie acesteia vreo lege în această privinţă.

Atingerea oricărui scop este legată de un sentiment de plăcere. Dacă această reuşită este condiţionată de o reprezentare *a priori,* precum în acest caz de un principiu pentru facultatea de judecare reflexivă în genere, atunci sentimentul de plăcere este determinat şi printr-un principiu *a priori*, valabil pentru oricine: şi anume doar prin raportarea obiectului la facultatea de cunoaştere fără ca aici conceptul de finalitate să ţină seama câtuşi de puţin de facultatea de a dori, deosebindu-se astfel cu totul de orice finalitate practică a naturii.

Coincidenţa percepţiilor cu legile conforme conceptelor generale ale naturii (categorii) nu are, în realitate, nici cea mai mică înrâurire asupra sentimentului nostru de plăcere, şi nici n-ar putea să aibă, deoarece intelectul procedează aici neintenţionat şi în mod necesar potrivit naturii sale. În schimb, descoperirea posibilităţii de a uni două sau mai multe legi empirice eterogene ale naturii sub un principiu care le cuprinde pe amândouă provocă o plăcere vizibilă, adesea chiar o admiraţie, care uneori nu dispare nici atunci când ne-am obişnuit suficient cu obiectul ei. Desigur, caracterul comprehensibil al naturii şi unitatea ei în împărţirea în genuri şi specii, singurele care fac posibile conceptele empirice prin care cunoaştem natura conform legilor ei particulare, nu ne mai provoacă o plăcere evidentă. Dar este sigur că ea a existat la vremea ei şi, doar pentru că experienţa cea mai comună nu este posibilă fără ea, s-a contopit treptat cu simpla cunoaştere şi nu mai iese în evidenţă. – Prin urmare, este necesar ceva care, în aprecierea naturii, să atragă atenţia asupra finalităţii acesteia pentru intelectul nostru, un studiu care să subsumeze legile eterogene ale naturii, dacă e posibil, unora superioare, deşi tot empirice, pentru a obţine plăcere, atunci când subsumarea reuşeşte, din acordul acestor legi în vederea facultăţii noastre de cunoaştere, acord pe care noi îl considerăm doar întâmplător. Dimpotrivă,

ne-ar displăcea total o reprezentare a naturii prin care ni s-ar prezice că, în cazul celei mai neînsemnate cercetări care depășește experiența cea mai comună, ne-am lovi de eterogenitatea legilor naturii, care ar face imposibilă pentru intelectul nostru subsumarea legilor ei particulare sub legi empirice generale, deoarece aceasta contrazice principiul specificării subiectiv finale a naturii în genurile ei, precum și, relativ la ele, facultatea noastră de judecare reflexivă.

Această presupunere a facultății de judecare este extrem de nedeterminată cu privire la cât de departe trebuie extinsă acea finalitate ideală a naturii pentru facultatea noastră de cunoaștere. De aceea, ne declarăm mulțumiți și atunci când ni se spune că o cunoaștere mai profundă sau mai extinsă a naturii prin observație trebuie în cele din urmă să se lovească de o diversitate a legilor pe care nici un intelect omenesc nu o poate reduce la un principiu. Totuși, îi ascultăm cu mai multă plăcere pe cei care ne lasă să sperăm că, cu cât vom cunoaște mai bine interiorul naturii sau o vom putea compara mai bine cu elementele exterioare care acum ne sunt necunoscute, cu atât o vom găsi mai simplă în principiile ei și mai unitară, cu toată eterogenitatea aparentă a legilor ei empirice, pe măsură ce experiența noastră progresează. Căci este o cerință a facultății noastre de judecare de a proceda conform principiului adecvării naturii la facultatea noastră de cunoaștere, atât cât se întinde acesta, fără a stabili dacă el are sau nu limite (deoarece nu facultatea de judecare determinativă ne dă această regulă). Motivul este că privitor la folosirea rațională a facultăților noastre de cunoaștere putem fixa într-adevăr limite, dar în câmpul empiriei acest lucru nu este posibil.

VII. DESPRE REPREZENTAREA ESTETICĂ A FINALITĂȚII NATURII

Ceea ce este doar subiectiv în reprezentarea unui obiect, adică ceea ce formează raportul ei cu subiectul, nu cu obiectul, constituie latura sa estetică; însă ceea ce în ea servește sau poate fi folosit la determinarea obiectului (la cunoaștere) constituie valabilitatea ei logică. În cunoașterea unui obiect al simțurilor,

se manifestă ambele raporturi. În reprezentarea sensibilă a obiectelor exterioare mie, calitatea spațiului în care le intuim constituie subiectivul pur al reprezentării mele despre ele (prin care nu se stabilește ceea ce ele pot fi ca obiecte în sine). Acest raport face ca obiectul să fie gândit doar ca fenomen. Indiferent de calitatea sa subiectivă, spațiul este totuși o parte a cunoașterii obiectelor ca fenomene. *Senzația* (aici cea exterioară) exprimă subiectivul pur al reprezentărilor noastre despre obiectele exterioare nouă, însă de fapt ceea ce este material (real) în ele (prin care este dat ceva existent), tot așa cum spațiul exprimă forma pură *a priori* a posibilității intuirii lor. Și, cu toate acestea, senzația este utilizată și la cunoașterea obiectelor exterioare nouă.

Însă acel aspect subiectiv dintr-o reprezentare *care nu poate deveni o parte a cunoașterii* este *plăcerea sau neplăcerea,* care îi este asociată. Căci prin ea nu cunosc nimic din obiectivul reprezentării, deși ea poate foarte bine să fie efectul unei cunoștințe. Dar finalitatea unui obiect, întrucât este percepută, nu constituie proprietatea obiectului însuși (căci o astfel de proprietate nu poate fi percepută), deși ea poate fi dedusă dintr-o cunoștință a obiectului. Deci finalitatea care precede cunoașterea unui obiect și care, chiar fără a voi să utilizăm reprezentarea acestuia pentru cunoaștere, este totuși nemijlocit legată de ea constituie aspectul ei subiectiv, care nu poate deveni în nici un caz o parte a cunoașterii. Așadar, obiectul este numit final doar atunci când reprezentarea sa este legată nemijlocit de sentimentul de plăcere, iar această reprezentare însăși este o reprezentare estetică a finalității. – Întrebarea este dacă există într-adevăr o astfel de reprezentare a finalității.

Atunci când simpla percepere *(apprehensio)* a formei unui obiect al intuiției, fără raportarea ei la un concept în vederea unei cunoașteri determinate, este însoțită de plăcere, prin aceasta reprezentarea nu se raportează la obiect, ci exclusiv la subiect. Iar plăcerea nu poate exprima nimic altceva decât adecvarea obiectului la facultățile de cunoștere pe care le pune în joc facultatea de judecare reflexivă și deci, întrucât sunt puse în joc, doar o finalitate formală subiectivă a obiectului. Căci acea percepere a formelor de către imaginație nu poate avea loc vreodată fără ca facultatea de judecare reflexivă, fie și neintenționat, să nu o compare cel puțin cu facultatea ei de a

raporta intuiții la concepte. Dacă în această comparație imaginația (ca facultate a intuițiilor *a priori*) se acordă de la sine, datorită unei reprezentări date, cu intelectul ca facultate a conceptelor și prin aceasta se naște un sentiment de plăcere, atunci obiectul trebuie considerat ca fiind final pentru facultatea de judecare reflexivă. O astfel de judecată este o judecată estetică asupra finalității obiectului, care nu se întemeiază pe un concept existent al obiectului și nu oferă nici un concept despre el. Când forma obiectului (nu ceea ce este material în reprezentarea lui, ca senzație) este judecată în simpla reflexie asupra ei (fără intenția de a obține un concept al obiectului) ca fiind cauză a plăcerii produse de reprezentarea unui astfel de obiect, atunci această plăcere este apreciată totodată ca fiind legată în mod necesar de reprezentarea; deci ea este atribuită nu numai subiectului care percepe această formă, ci tuturor celor care judecă. În acest caz, obiectul se numește frumos, iar facultatea de a judeca printr-o astfel de plăcere (prin urmare, și universal valabil) gust. Și, întrucât cauza plăcerii este situată doar în forma obiectului pentru reflexie în genere, deci nu într-o senzație provocată de obiect, și fără raportare la vreun concept care să conțină un scop, legitatea în folosirea empirică a facultății de judecare în genere (unitatea imaginației cu intelectul) în subiect este singura cu care concordă reprezentarea obiectului în reflexie, ale cărei condiții sunt *a priori* general valabile. Deoarece această concordanță a obiectului cu facultățile subiectului este întâmplătoare, ea produce reprezentarea unei finalități a obiectului relativă la facultățile de cunoaștere ale subiectului.

Aici este vorba de o plăcere care, ca orice plăcere sau neplăcere ce nu este produsă prin conceptul libertății (adică printr-o determinare prealabilă de către rațiunea pură a facultății de a dori superioare), nu poate fi înțeleasă niciodată prin concepte ca fiind legată în mod necesar de reprezentarea unui obiect, ci trebuie cunoscută întotdeauna doar prin percepție reflexivă ca fiind legată de aceasta. În consecință, asemeni oricărei judecăți empirice, ea nu poate indica o necesitate obiectivă și nu poate pretinde că are o valabilitate *a priori*. Însă judecata de gust pretinde, ca orice altă judecată empirică, că este valabilă pentru toți, ceea ce, indiferent de accidentalitatea ei internă, este întotdeauna posibil. Ceea ce este surprinzător și

ieșit din comun constă doar în faptul că nu un concept empiric, ci un sentiment de plăcere (deci în nici un caz un concept) trebuie atribuit fiecăruia și asociat reprezentării obiectului prin judecata de gust, ca și cum ar fi un predicat legat de cunoașterea obiectului.

O judecată de experiență singulară, de exemplu judecata celui care percepe într-un cristal de stâncă o picătură mobilă de apă, pretinde pe bună dreptate că oricine altcineva trebuie să constate același lucru, deoarece el a emis această judecată în conformitate cu condițiile generale ale facultății de judecare determinative sub legile unei experiențe posibile în genere. Tot astfel, cel căruia simpla reflexie asupra formei unui obiect îi provoacă plăcere fără raportare la un concept emite pretenții îndreptățite la acordul tuturor, deși aceasta este o judecată empirică și singulară; căci cauza acestei plăceri se află în condiția generală, deși subiectivă, a judecății de reflexie, adică în concordanța finală a unui obiect (fie el produs al naturii sau al artei) cu raportul reciproc al facultăților de cunoaștere care sunt necesare oricărei cunoașteri empirice (imaginația și intelectul). Deși, în judecata de gust, plăcerea depinde deci de o reprezentare empirică și nu poate fi legată *a priori* de un concept (nu se poate stabili *a priori* care obiect va corespunde sau nu gustului; obiectul trebuie încercat), totuși ea este factorul determinant al acestei judecăți doar prin aceea că suntem conștienți că se bazează numai pe reflexie și pe condițiile generale, deși subiective, ale concordanței acesteia cu cunoașterea obiectelor în genere, concordanță pentru care forma obiectului este finală.

Acesta este motivul pentru care judecățile de gust în virtutea posibilității lor – deoarece aceasta presupune un principiu *a priori* – sunt și ele supuse unei critici, deși acest principiu nu este nici un principiu de cunoaștere pentru intelect, nici un principiu practic pentru voință și deci nu este determinativ *a priori*.

Receptivitatea pentru plăcerea provenită din reflexia asupra formelor lucrurilor (atât ale naturii, cât și ale artei) nu indică doar o finalitate a obiectelor în raport cu facultatea de judecare reflexivă, conformă conceptului naturii din subiect, ci și invers, o finalitate a subiectului relativă la obiecte, potrivit formei lor, ba chiar lipsei lor de formă, în virtutea conceptului libertății.

Așa se face că judecata estetică nu se raportează doar, ca judecată de gust, la *frumos,* ci, de asemenea, ca o judecată izvorâtă dintr-un sentiment spiritual, *la sublim,* și astfel critica facultății de judecare estetice trebuie împărțită în două părți principale care să le corespundă.

VIII. DESPRE REPREZENTAREA LOGICĂ A FINALITĂȚII NATURII

În cazul unui obiect dat în experiență, finalitatea poate fi reprezentată fie doar dintr-un motiv subiectiv, drept concordanță a formei obiectului în perceperea acestuia *(apprehensio),* concordanță care precede orice concept, cu facultățile de cunoaștere, pentru a uni intuiția cu conceptele în vederea unei cunoașteri în genere, fie dintr-un motiv obiectiv, drept concordanță a formei sale cu posibilitatea lucrului însuși, potrivit unui concept al lui care precede și conține cauza acestei forme. Am văzut că reprezentarea finalității de primul tip se bazează pe plăcerea nemijlocită produsă de forma obiectului în simpla reflexie asupra sa. Reprezentarea finalității de al doilea tip nu are de-a face deloc cu un sentiment de plăcere produs de obiecte, ci cu intelectul care judecă asupra lor, deoarece ea nu raportează forma obiectului la facultățile de cunoaștere ale subiectului în perceperea ei, ci la o cunoaștere determinată a obiectului sub un concept dat. Atunci când este dat conceptul unui obiect, sarcina facultății de judecare care-l utilizează pentru cunoaștere constă în *întruchipare (exhibitio),* adică în a alătura conceptului o intuiție corespunzătoare. Această sarcină se îndeplinește fie cu ajutorul propriei noastre imaginații, ca în artă, când realizăm un concept al unui lucru pe care-l cunoaștem dinainte și care este pentru noi scop, fie prin intermediul naturii, în tehnica acesteia (ca la corpurile organizate), când atribuim naturii conceptul nostru de scop pentru a judeca produsele ei; în acest caz, nu este reprezentată doar *finalitatea* naturii în forma lucrurilor, ci acest produs al ei *ca scop al naturii.* – Conceptul nostru despre o finalitate subiectivă a naturii în formele ei, potrivit legilor empirice, nu este un concept al obiectului, ci doar un principiu al facultății de judecare pentru a-și crea concepte în condițiile

acestei diversități extrem de mari a acestor forme (pentru a se putea orienta în ea). Cu toate acestea, îi atribuim o anume legătură cu facultatea noastră de cunoaștere prin analogie cu un scop, și astfel putem considera *frumusețea naturii ca întruchiparea* conceptului finalității formale (doar subiective), iar *scopurile naturii* ca întruchiparea conceptului unei finalități reale (obiective). Pe una o apreciem prin gust (estetic, cu ajutorul sentimentului de plăcere), pe cealaltă o judecăm prin intelect și rațiune (logic, potrivit conceptelor).

Pe aceasta se bazează împărțirea criticii facultății de judecare în critica facultății de judecare *estetice* și în critica facultății de judecare *teleologice*. Prima se referă la facultatea de a judeca finalitatea formală (numită și subiectivă) prin sentimentul de plăcere și neplăcere, a doua, la facultatea de a judeca finalitatea reală (obiectivă) a naturii prin intelect și rațiune.

Într-o critică a facultății de judecare, partea dedicată facultății de judecare estetice este partea esențială, deoarece doar ea conține un principiu pe care facultatea de judecare îl pune, pe deplin *a priori*, la baza reflexiei ei asupra naturii: principiul finalității formale a naturii, potrivit legilor ei particulare (empirice), pentru facultatea noastră de cunoaștere; fără această finalitate, intelectul nu s-ar putea regăsi în ele. Deși nu poate fi dată o justificare *a priori*, și nici măcar posibilitatea ei nu reiese din conceptul naturii ca obiect al experienței în general cât și în particular, cum că ar trebui să existe scopuri obiective ale naturii, adică obiecte care sunt posibile doar ca scopuri ale naturii, totuși facultatea de judecare, fără a avea pentru aceasta un principiu *a priori*, este singura ce conține regula care în cazuri date (a anumitor produse) îi permite să utilizeze conceptul de scop, spre folosul rațiunii, după ce acel principiu transcendental a pregătit intelectul să aplice la natură conceptul unui scop (cel puțin potrivit formei).

Însă principiul transcendental, care constă în reprezentarea unei finalități a naturii în forma unui obiect, finalitate care se află în relație subiectivă cu facultatea noastră de cunoaștere și este principiu al judecării respectivei forme, nu precizează unde și în care cazuri trebuie să judecăm un produs potrivit principiului finalității și nu doar potrivit legilor generale ale naturii. De asemenea, el lasă în seama facultății de judecare

estetice stabilirea prin gust a conformităţii produsului (formei sale) cu facultăţile noastre de cunoaştere (întrucât aceasta nu decide în funcţie de concordanţa cu conceptele, ci prin sentiment). Dimpotrivă, facultatea de judecare folosită teleologic determină exact condiţiile în care ceva (de exemplu, un corp organizat) trebuie judecat potrivit ideii de scop al naturii. Ea nu poate indica însă un principiu derivat din conceptul naturii, ca obiect al experienţei, care să-i dea dreptul să atribuie acesteia o raportare la scopuri *a priori* şi să admită astfel de scopuri fie şi în mod nedeterminat, înaintea experienţei noastre reale cu asemenea produse. Căci trebuie făcute multe experienţe particulare şi considerate sub unitatea principiului lor, pentru a putea cunoaşte doar empiric finalitatea obiectivă a unui anumit lucru. – Prin urmare, facultatea de judecare estetică este o facultate deosebită, care judecă obiectele în virtutea unei reguli, şi nu după concepte. Facultatea de judecare teleologică nu este o facultate deosebită, ci doar facultatea de judecare reflexivă în genere, întrucât ea procedează, ca în orice cunoaştere teoretică, potrivit conceptelor, iar relativ la anumite obiecte ale naturii, potrivit unor principii particulare, adică potrivit principiilor unei facultăţi de judecare doar reflexive, şi nu care determină obiectele. Ea aparţine deci, potrivit aplicării ei, părţii teoretice a filosofiei, iar datorită principiilor particulare care nu sunt determinative, cum trebuie să fie într-o doctrină, ea trebuie să constituie, de asemenea, o parte deosebită a criticii. În schimb, facultatea de judecare estetică nu contribuie cu nimic la cunoaşterea obiectelor ei şi nu aparţine deci *decât* criticii subiectului care judecă şi criticii facultăţilor sale de cunoaştere, întrucât ele pot avea principii *a priori*, indiferent de utilizarea acestora (teoretică sau practică), critică ce constituie propedeutica oricărei filosofii.

IX. DESPRE LEGAREA LEGIFERĂRILOR INTELECTULUI CU CELE ALE RAŢIUNII PRIN FACULTATEA DE JUDECARE

Intelectul dă *a priori* legi naturii ca obiect al simţurilor în vederea cunoaşterii ei într-o experienţă posibilă. Raţiunea dă *a*

priori legi libertății și cauzalității ei proprii, ca parte suprasensibilă a subiectului, în vederea unei cunoașteri necondiționat-practice. Între domeniul conceptului naturii, care stă sub prima legiferare, și domeniul conceptului libertății, care stă sub a doua legiferare, orice influență reciprocă pe care ar putea s-o aibă unul asupra altuia (fiecare potrivit legilor sale fundamentale) este exclusă datorită prăpastiei adânci care desparte suprasensibilul de fenomene. – Conceptul libertății nu determină nimic relativ la cunoașterea teoretică a naturii, așa cum nici conceptul naturii nu determină nimic relativ la legile practice ale libertății; de aceea, între cele două domenii nu poate fi așezată o punte de legătură. – Chiar dacă factorii determinanți ai cauzalității, potrivit conceptului libertății (și regulii practice pe care o conține), nu există în natură și chiar dacă, în subiect, sensibilul nu poate determina suprasensibilul, totuși raportul invers este posibil (ce-i drept, nu relativ la cunoașterea naturii, ci relativ la urmările cauzalității prin libertate asupra naturii). El este presupus deja de conceptul unei cauzalități prin libertate, cauzalitate al cărei *efect* trebuie să se manifeste în lume potrivit legilor ei formale, deși *cuvântul cauză* utilizat pentru suprasensibil înseamnă doar *temeiul* care determină cauzalitatea lucrurilor naturii să producă un efect conform legilor naturii, care le sunt proprii, și totodată în concordanță și cu principiul formal al legilor rațiunii. Într-adevăr, posibilitatea acestui fapt nu poate fi înțeleasă, dar obiecția unei pretinse contradicții care s-ar afla în această afirmație poate fi respinsă în mod satisfăcător*. – Efectul produs în virtutea conceptului libertății este scopul final

* Una din pretinsele contradicții ale întregii deosebiri a cauzalității naturii de cauzalitatea prin libertate este aceea care prilejuiește obiecția că, atunci când vorbesc despre *piedicile* pe care natura le pune cauzalității potrivit legilor libertății (morale) sau despre *favorizarea* ei de către natură, aș recunoaște totuși influența primeia asupra ultimei. Însă, dacă cineva dorește să înțeleagă într-adevăr cele spuse, atunci interpretarea greșită poate fi foarte ușor evitată. Opoziția sau favorizarea nu există între natură și libertate, ci între prima ca fenomen și *efectele* celei de-a doua ca fenomene în lumea sensibilă. Și chiar cauzalitatea libertății (a rațiunii pure și practice) este acțiunea unei cauze naturale subordonate libertății (a subiectului ca om, așadar, considerat ca fenomen). Inteligibilul, ceea ce se înțelege prin libertate, conține temeiul determinării cauzei naturale, de altfel într-un mod inexplicabil (tot așa cum el constituie substratul suprasensibil al naturii).

care trebuie *(soll)* să existe (sau al cărui fenomen trebuie să existe în lumea sensibilă); condiția posibilității lui este presupusă în natură (în natura subiectului ca ființă sensibilă, deci ca om). Ceea ce această condiție presupune *a priori* și fără a avea în vedere practicul este că facultatea de judecare oferă în conceptul unei *finalități* a naturii conceptul mijlocitor între conceptele naturii și conceptul libertății. Acest concept face posibilă trecerea de la rațiunea pură teoretică la rațiunea pură practică, de la legitatea care decurge din prima la scopul final care decurge din ultima; căci astfel recunoaștem posibilitatea scopului final care poate fi realizat doar în natură și în concordanță cu legile ei.

Intelectul dovedește, prin posibilitatea legilor sale *a priori* pentru natură, că noi o putem cunoaște doar ca fenomen, și totodată indică un substrat suprasensibil al ei, pe care îl lasă însă total *nedeterminat*. Facultatea de judecare, prin principiul ei *a priori* de judecare a naturii, potrivit legilor ei particulare posibile, creează pentru substratul suprasensibil al acesteia (din noi și din afara noastră) *posibilitatea de determinare prin facultatea intelectuală*. Dar rațiunea îl *determină* prin legea ei practică *a priori*, și astfel facultatea de judecare face posibilă trecerea de la domeniul conceptului naturii la acela al conceptului libertății.

Privitor la facultățile sufletului în genere, în măsura în care ele sunt considerate ca facultăți superioare, deci ca având autonomie, intelectul este acela care conține principii *constitutive a priori* pentru *facultatea de cunoaștere* (teoretică a naturii); pentru *sentimentul de plăcere și neplăcere,* acest rol îl joacă facultatea de judecare în independența ei față de concepte și senzații, care s-ar putea raporta la facultatea de a dori și care ar fi astfel nemijlocit practice; iar pentru *facultatea de a dori,* rațiunea care este practică fără mijlocirea unei plăceri, indiferent de proveniența ei, și care determină pentru ea, ca facultate superioară, scopul final căruia îi este asociată o satisfacție intelectuală pură produsă de obiect. – Conceptul de finalitate a naturii al facultății de judecare se numără printre conceptele naturii, dar numai ca principiu regulativ al facultății de cunoaștere, deși judecata estetică asupra anumitor obiecte (ale naturii sau ale artei), care dă naștere acestui concept, este un principiu constitutiv relativ la sentimentul de plăcere sau

neplăcere. Spontaneitatea în jocul facultăţilor de cunoaştere, al căror acord conţine cauza acestei plăceri, face conceptul respectiv apt să mijlocească legarea domeniului conceptului naturii de acela al conceptului libertăţii în urmările lor, întrucât ea cultivă receptivitatea sufletului pentru sentimentul moral. – Tabelul care urmează poate uşura obţinerea unei priviri de ansamblu asupra tuturor facultăţilor superioare potrivit unităţii lor sistematice*.

Totalitatea facultăţilor sufletului	Facultăţi de cunoaştere	Principii *a priori*	Aplicare la
Facultăţi de cunoaştere	intelect	legitate	natură
Sentiment de plăcere sau neplăcere	facultate de judecare	finalitate	artă
Facultatea de a dori	raţiune	scop final	libertate

* Împărţirile pe care le fac în filosofia pură şi care sunt aproape întotdeauna trihotomice au părut discutabile. Aceasta ţine însă de natura lucrului. Dacă trebuie făcută o împărţire *a priori*, ea va fi sau *analitică*, potrivit principiului contradicţiei, şi atunci ea este întotdeauna dihotomică *(quodlibet ens est aut A aut non A)* sau *sintetică*. În acest din urmă caz, atunci când împărţirea trebuie dedusă din concepte *a priori* (nu, ca în matematică, din intuiţia care corespunde *a priori* conceptului), ea trebuie să fie cu necesitate trihotomică, potrivit cu ceea ce este necesar pentru unitatea sintetică în genere, şi anume: 1) condiţia; 2) un condiţionat; 3) conceptul care provine din unirea condiţionatului cu condiţia sa.

PARTEA ÎNTÂI

CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE ESTETICE

Secțiunea întâi
ANALITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE ESTETICE

Cartea întâi
ANALITICA FRUMOSULUI

Primul moment al judecății de gust*, după calitate

1. Judecata de gust este estetică

Pentru a stabili dacă ceva este sau nu este frumos, raportăm reprezentarea nu prin intelect la obiect în vederea cunoașterii, ci prin imaginație (asociată poate cu intelectul) la subiect și la sentimentul său de plăcere și neplăcere. Judecata de gust nu este deci o judecată de cunoaștere, așadar logică, ci una estetică. adică o judecată al cărei factor determinant nu *poate fi decât subiectiv*. Orice raportare a reprezentărilor, chiar aceea a senzațiilor, poate fi obiectivă (și atunci ea semnifică realul unei reprezentări empirice), cu excepția raportării la sentimentul de plăcere și neplăcere, care nu desemnează nimic în obiect; în această raportare, subiectul se simte pe el însuși, și anume modul în care este afectat de reprezentare.

A percepe cu ajutorul facultății tale de cunoaștere (indiferent dacă o reprezentare este clară sau confuză) o clădire regulată, adecvată scopului ei, este cu totul altceva decât a avea conștiința acestei reprezentări datorită senzației de satisfacție. În cazul din urmă, reprezentarea este raportată în întregime la

* Definiția gustului pe care ne bazăm aici este următoarea: gustul este facultatea de apreciere a frumosului. Însă ceea ce este necesar pentru a considera că un obiect este frumos trebuie descoperit prin analiza judecăților de gust. Am încercat să determinăm momentele facultății de judecare în reflexia ei după modelul funcțiunilor judecății logice (căci judecata de gust presupune întotdeauna și o relație cu intelectul). Mai întâi, am luat în considerare funcția calității, deoarece judecata estetică asupra frumosului ține seama în primul rând de ea.

subiect, şi anume la sentimentul său vital, sub numele de sentiment de plăcere sau neplăcere. El stă la baza unei facultăţi de distingere şi apreciere cu totul deosebită, care nu contribuie cu nimic la cunoaştere, ci care reţine numai reprezentarea dată în subiect faţă de întreaga facultate de reprezentare; spiritul devine conştient de această facultate prin sentimentul stării sale. Reprezentările date într-o judecată pot fi empirice (deci estetice), dar judecata care se bazează pe ele este logică, dacă acestea sunt raportate în judecată numai la obiect. Invers, chiar dacă reprezentările date ar fi raţionale, dar ar fi raportate într-o judecată exclusiv la subiect (la sentimentul său), atunci ele sunt în această măsură întotdeauna estetice.

2. Satisfacţia care determină judecata de gust este dezinteresată

Numim interes satisfacţia *(Wohlgefallen)* pe care o asociem cu reprezentarea existenţei unui obiect. De aceea, o astfel de satisfacţie se raportează întotdeauna şi la facultatea de a dori, fie ca factor determinant al ei, fie cel puţin ca un corelat necesar al factorului ei determinant. Însă, atunci când se pune întrebarea dacă ceva este frumos, nu vrem să ştim dacă existenţa lucrului ne interesează pe noi ori pe altcineva, sau măcar dacă ea ar putea să intereseze, ci felul în care o apreciem în contemplarea pură (intuiţie sau reflexie). Când cineva mă întreabă dacă găsesc frumos palatul pe care îl văd în faţă, pot, ce-i drept, să răspund că nu-mi plac astfel de lucruri care sunt făcute doar pentru a căsca gura, sau, ca acel *sachem** *irochez,* că nimic nu i-a plăcut mai mult la Paris decât rotiseriile; pe deasupra, pot condamna în manieră rousseauistă vanitatea celor mari, care storc sudoarea poporului pentru astfel de lucruri inutile; în sfârşit, mă pot convinge foarte uşor că, dacă m-aş afla pe o insulă nelocuită, fără speranţa de a mă mai întoarce vreodată printre oameni, şi dacă aş putea prin simpla dorinţă să ridic acolo o astfel de clădire măreaţă, nu mi-aş da nici măcar această osteneală, dacă aş avea deja o colibă care să fie destul de comodă. Toate cele de mai sus pot întruni acord şi încuviinţare, dar nu despre asta este vorba

* Şef de trib la indienii americani *(n. trad.).*

acum. Vrem să știm doar dacă simpla reprezentare a obiectului îmi produce satisfacție, oricât de indiferent aș putea fi la existența obiectului acestei reprezentări. Este ușor de văzut că, pentru a spune că obiectul este *frumos* și pentru a dovedi că am gust, plec de la ceea ce se petrece în mine datorită reprezentării, nu de la ceea ce constituie dependența mea de existența obiectului. Oricine trebuie să recunoască că acea judecată asupra frumuseții în care se amestecă cel mai neînsemnat interes este foarte părtinitoare și nu reprezintă o judecată de gust pură. Pentru a putea fi arbitru în chestiuni de gust, nu trebuie să te intereseze nici în cea mai mică măsură existența lucrului, ci trebuie să fii în această privință total indiferent.

Nu putem lămuri mai bine această propoziție, care este de o importanță deosebită, decât dacă opunem satisfacției pure și dezinteresate* din judecata de gust plăcerea care este legată de interes, mai ales dacă ne putem încredința și că nu există alte feluri de interes decât cele pe care tocmai urmează să le numim acum.

3. Satisfacția produsă de agreabil *(das Angenehme)* este interesată

Agreabil este ceea ce place simțurilor în senzație. Aici se ivește prilejul să criticăm, atrăgând astfel atenția asupra ei, o foarte obișnuită confundare a celor două înțelesuri pe care le poate avea cuvântul senzație. Orice satisfacție (se spune sau se gândește) este chiar senzația [unei plăceri *(Lust)*]. Prin urmare, tot ceea ce place este, chiar prin faptul că place, agreabil (și, potrivit gradelor diferite sau relațiilor cu alte senzații agreabile, *grațios, încântător, desfătător, îmbucurător* ș.a.m.d.). Însă, dacă se admite aceasta, atunci impresiile simțurilor, care determină înclinația, sau principiile rațiunii, care determină voința, sau simplele forme reflectate ale intuiției, care determină facultatea de judecare, nu se deosebesc în privința acțiunii pe care o

* O judecată despre un obiect al plăcerii poate fi cu totul dezinteresată, însă totuși foarte *interesantă*. Cu alte cuvinte, ea nu se bazează pe vreun interes, însă stârnește interes. De acest tip sunt toate judecățile morale pure. Însă judecățile de gust, luate în sine, nu constituie temeiul nici unui interes. Numai în societate devine *interesant* să ai gust; temeiul acestui fapt va fi arătat în cele ce urmează.

au asupra sentimentului de plăcere. Căci această acțiune ar consta în agreabilul resimțit prin senzația propriei stări; și deoarece, în ultimă instanță, toate activitățile facultăților noastre vizează practicul și trebuie să se întâlnească în el ca fiind scopul lor, aceste facultăți nu pot fi bănuite de un alt fel de apreciere a valorii lucrurilor, decât cel ce rezidă în senzația de mulțumire *(Vergnügen)* pe care o promit. În fond, modul în care ele ajung aici nu interesează; iar întrucât în acest caz doar alegerea mijloacelor poate să difere, oamenii s-ar putea învinui pe bună dreptate de nechibzuință sau de nepricepere, niciodată însă de josnicie sau de răutate. Căci de fapt toți, fiecare potrivit felului său de a vedea lucrurile, urmăresc același scop, și anume senzația de mulțumire.

Dacă o determinare a sentimentului de plăcere sau neplăcere este numită senzație, atunci termenul acesta înseamnă cu totul altceva decât dacă am în vedere senzația ca reprezentare a unui lucru (reprezentare prin simțuri, în sensul de receptivitate care ține de facultatea de cunoaștere). Căci, în ultimul caz, reprezentarea este raportată la obiect, în primul, doar la subiect și nu duce la nici un fel de cunoaștere, nici măcar la cunoașterea de sine a subiectului.

Însă în explicația de mai sus înțelegem prin cuvântul senzație o reprezentare obiectivă a simțurilor; și, pentru a nu exista mereu pericolul de a fi greșit înțeleși, vrem să denumim cu termenul, altminteri uzual, de sentiment ceea ce trebuie să rămână întotdeauna subiectiv și nu poate constitui în nici un chip o reprezentare a obiectului. Culoarea verde a pajiștii aparține senzației *obiective* ca percepție a unui obiect al simțurilor. Caracterul ei agreabil aparține însă senzației *subiective,* prin care nu este reprezentat vreun obiect, adică sentimentului prin care obiectul este considerat ca obiect al satisfacției (care nu constituie o cunoaștere a acestuia).

Faptul că judecata mea asupra unui obiect, prin care îl declar agreabil, exprimă un interes pentru acesta reiese în mod clar din aceea că senzația trezește o dorință puternică pentru astfel de obiecte. Deci satisfacția nu presupune simpla judecată asupra obiectului, ci relația existenței sale cu starea mea, în măsura în care ea este afectată de un asemenea obiect. De aceea se spune despre agreabil nu doar că *place,* ci că dă *senzația de mulțumire.* Eu nu acord obiectului o simplă aprobare, ceea ce se naște acum

este o înclinaţie; cât despre ceea ce e în cel mai înalt grad agreabil, acesta nu comportă o judecată asupra naturii obiectului; aşa se face că cei care nu urmăresc altceva decât desfătarea *(Genießen)*, căci acesta e cuvântul prin care se desemnează latura *intimă* a senzaţiei de mulţumire, evită bucuros orice judecare.

4. Satisfacţia produsă de ceea ce este bun *(das Gute)* este interesată

Bun este ceea ce, prin intermediul raţiunii, place prin simplul concept. Spunem că un lucru este *bun pentru ceva* (utilul), atunci când place doar ca mijloc, şi că un altul este *bun în sine*, atunci când place pentru el însuşi. În ambele cazuri, este prezent conceptul unui scop, deci raportul raţiunii cu voinţa (cel puţin cu una posibilă) şi ca atare satisfacţia produsă de *existenţa* unui obiect sau a unei acţiuni, adică un anumit interes.

Pentru a considera că ceva este bun, trebuie să cunosc de fiecare dată care este natura obiectului respectiv, adică să am un concept al lui. Pentru a considera că obiectul este frumos, nu am nevoie de aceasta. Florile, desenele libere, liniile care se împletesc fără nici un scop anume, alcătuind un ornament în formă de frunze, nu au nici o semnificaţie, nu depind de vreun concept determinat, şi atunci plac. Satisfacţia produsă de ceea ce este bun trebuie să depindă de reflexia asupra unui obiect, reflexie care conduce spre un concept oarecare (indiferent care anume); prin aceasta, ea se deosebeşte şi de agreabil, care se bazează în întregime pe senzaţie.

Ce-i drept, agreabilul pare în multe cazuri să nu se deosebească de ceea ce este bun. Astfel, se spune de obicei că orice senzaţie de mulţumire (în special, cea durabilă) este bună în sine, ceea ce înseamnă în fond a spune despre ceva că e totuna să fie agreabil în mod durabil şi să fie bun. Numai că se poate observa imediat că este vorba doar de o înlocuire eronată a unui cuvânt cu altul, deoarece conceptele care depind de aceşti termeni nu se pot înlocui reciproc. Agreabilul, care, ca atare, raportează obiectul numai la simţuri, trebuie să fie mai întâi inclus printre principiile raţiunii cu ajutorul conceptului de scop, pentru a-l putea numi bun ca obiect al voinţei. Când spun că ceva care produce o senzaţie de mulţumire este totodată bun, relaţia cu satisfacţia este cu totul alta; faptul reiese din aceea că

mă întreb întotdeauna dacă ceea ce este bun este doar mijlocit-bun sau nemijlocit-bun (adică dacă este util sau bun în sine); dimpotrivă, această întrebare nu se pune pentru agreabil, cuvântul desemnând de fiecare dată ceva care place nemijlocit. (Tot astfel stau lucrurile și cu ceea ce numesc frumos.)

Chiar și în vorbirea cea mai obișnuită, agreabilul este deosebit de ceea ce este bun. Despre o mâncare ce ne stimulează gustul prin condimente și alte adaosuri, spunem, fără să stăm pe gânduri, că este agreabilă. În același timp, recunoaștem că ea nu este bună, deoarece, deși *place* nemijlocit simțurilor, mijlocit, cu alte cuvinte considerată prin rațiune, care prevede urmările, ea ne *displace*. Această deosebire se poate observa chiar și în aprecierea sănătății. Pentru cel sănătos, ea este nemijlocit agreabilă (cel puțin, în sens negativ, ca îndepărtare a tuturor durerilor trupești). Însă, pentru a spune că este bună, ea trebuie mai întâi orientată prin rațiune spre scopuri, adică trebuie să o înțelegem ca pe o stare care ne face apți pentru toate îndeletnicirile noastre. În sfârșit, relativ la fericire, se crede că suma cea mai mare de lucruri agreabile pe care le oferă viața (atât în privința numărului, cât și a duratei lor) poate fi numită bunul adevărat, ba chiar bunul cel mai de preț. Rațiunea se împotrivește însă și de data aceasta. Agreabilul înseamnă desfătare. Dar, dacă se urmărește doar acest scop, atunci ar fi fără sens scrupulozitatea în alegerea mijloacelor de a o procura, căci ar fi indiferent dacă ea este obținută pasiv, prin dărnicia naturii, sau prin activitate și acțiune proprii. Rațiunea nu va admite însă niciodată că existența unui om care trăiește doar pentru *a se desfăta* (oricât de activ ar fi în vederea acestui scop) are o valoare în sine, nici atunci când el i-ar ajuta din toate puterile pe alții, care urmăresc tot desfătarea, să-și atingă ținta, împărtășind prin simpatie toate sentimentele de mulțumire. Doar prin ceea ce face fără a urmări desfătarea, în deplină libertate și independent de ceea ce natura i-ar putea oferi de la sine, dă valoare absolută existenței sale, ca existență a unei persoane. Iar fericirea, cu toată mulțimea ei de lucruri agreabile, nu este nici pe departe un bun necondiționat*.

---

* Datoria față de desfătare este o absurditate evidentă. De aceea, tot absurdă trebuie să fie o pretinsă datorie față de orice acțiune care urmărește doar obținerea desfătării, indiferent dacă aceasta este spiritualizată (sau înfrumusețată) oricât de mult sau dacă este o desfătare mistică așa-zis cerească.

Însă, în pofida acestei deosebiri dintre agreabil și ceea ce este bun, ambele au totuși un punct comun: întotdeauna ele sunt legate de obiectul lor printr-un interes; și nu numai agreabilul (§ 3) sau ceea ce este mijlocit-bun (utilul), care servește ca mijloc pentru un anumit sentiment agreabil, ci și ceea ce este bun în mod absolut și sub toate aspectele, binele moral care presupune interesul cel mai înalt. Căci ceea ce este bun constituie obiectul voinței (adică al facultății de a dori determinată de rațiune). Însă a voi ceva și a obține satisfacție din existența lui, cu alte cuvinte prezența unui interes pentru el, sunt identice.

5. **Comparație a celor trei feluri specific deosebite de satisfacție**

Atât agreabilul, cât și ceea ce este bun se raportează la facultatea de a dori și ca atare implică, primul o satisfacție condiționată patologic (prin excitare, *stimulos*), al doilea o satisfacție practică pură, satisfacție care nu este determinată doar prin reprezentarea obiectului, ci în același timp prin reprezentarea legăturii subiectului cu existența obiectului. Nu place doar obiectul, ci și existența acestuia. De aceea, judecata de gust este *doar contemplativă,* adică o judecată care, fiind indiferentă față de existența unui obiect, asociază exclusiv configurația acestuia cu sentimentul de plăcere și neplăcere. Dar nici această contemplare nu este orientată spre concepte, căci judecata de gust nu este o judecată de cunoaștere (nici teoretică, și nici practică) și, în consecință, nici nu se *întemeiază* pe concepte, nici nu *tinde* spre ele.

Agreabilul, frumosul și ceea ce este bun desemnează deci trei raporturi diferite ale reprezentărilor cu sentimentul de plăcere și neplăcere, referitor la care noi deosebim unele de altele obiectele sau tipurile de reprezentări. De altfel, și termenii potriviți pentru fiecare, prin care se desemnează felul plăcerii pe care ne-o provoacă, sunt deosebiți. Numim agreabil ceea ce ne *desfată*, frumos ceea ce *ne place* pur și simplu, bun ceea ce este *apreciat,* aprobat, adică un lucru căruia i se atribuie o valoare obiectivă. Lucrurile agreabile există și pentru anima-

lele lipsite de rațiune; frumusețea, doar pentru oameni, adică pentru ființele animalice, dar totuși raționale, însă nu doar raționale (de exemplu, spiritele), ci în același timp și animalice; iar ceea ce este bun, pentru orice ființă rațională în genere. Această propoziție poate fi justificată și explicată pe deplin doar în cele ce urmează. Se poate spune că, dintre cele trei feluri de plăcere, cea pe care frumosul o produce gustului este singura plăcere dezinteresată și *liberă;* căci nici un interes, nici cel al simțurilor, nici cel al rațiunii, nu ne constrânge să ne dăm adeziunea. Ca atare, s-ar putea spune despre satisfacție că ea se raportează în cele trei cazuri amintite la *înclinație,* la *favoare* și la *respect.* Căci *favoarea* este singura satisfacție liberă. Un obiect al înclinației și unul care este impus dorinței noastre printr-o lege a rațiunii nu ne lasă libertatea să ne facem noi înșine din ceva un obiect al plăcerii. Orice interes presupune o nevoie sau creează una și, ca factor determinant al aprobării, el nu mai permite judecății asupra obiectului să fie liberă.

În ceea ce privește interesul înclinației pentru agreabil, se spune că foamea este cel mai bun bucătar și că oamenilor cu poftă de mâncare sănătoasă le place orice, numai să fie comestibil; deci o astfel de satisfacție nu presupune nici o alegere determinată de gust. Numai atunci când nevoia este satisfăcută se poate distinge cine, din cei mulți, are gust și cine nu. Tot astfel există moravuri (conduite) fără virtute, politețe fără bunăvoință, onorabilitate fără cinste ș.a.m.d. Căci acolo unde vorbește legea morală nu mai există în mod obiectiv alegere liberă privitor la ce trebuie făcut; și a da dovadă de gust în îndeplinirea legii morale (sau în aprecierea îndeplinirii ei de către alții) este cu totul altceva decât a exprima modul de a gândi moral: căci acesta conține o poruncă și creează o nevoie, în timp ce gustul moral se joacă cu obiectele satisfacției fără a se opri la vreunul.

Definiția frumosului care rezultă din primul moment

Gustul este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unei reprezentări printr-o plăcere sau neplăcere, *fără nici*

un interes. Obiectul unei astfel de satisfacţii se numeşte *frumos.*

Al doilea moment al judecăţii de gust, anume după cantitatea sa

6. Numim frumos ceea ce este reprezentat fără concept ca obiect al unei satisfacţii universale

Această definiţie a frumosului poate fi dedusă din cea precedentă, care-l prezintă ca pe un obiect al unei satisfacţii cu totul dezinteresate. Căci cel care este conştient că un lucru i-a produs lui însuşi o satisfacţie dezinteresată nu poate aprecia acest lucru altfel decât că el trebuie să conţină cauza satisfacţiei pentru oricine. Deoarece satisfacţia nu se bazează pe vreo înclinaţie a subiectului (nici pe vreun alt interes asupra căruia el a reflectat), ci cel care judecă se simte pe deplin liber faţă de satisfacţia pe care i-o provoacă obiectul, el nu poate găsi nici o condiţie particulară ca temei al satisfacţiei de care subiectul acesteia să depindă în mod exclusiv; ca atare, satisfacţia trebuie considerată ca întemeindu-se pe ceea ce el poate presupune la oricare altul; în consecinţă, el trebuie să se considere îndreptăţit să atribuie fiecăruia o satisfacţie asemănătoare. El va vorbi deci despre frumos ca şi cum frumuseţea ar fi o proprietate a obiectului, iar judecata ar fi logică (oferind prin concepte o cunoştinţă despre obiect), deşi ea este doar estetică şi conţine numai o raportare a reprezentării obiectului la subiect; căci ea se aseamănă totuşi cu judecata logică prin aceea că valabilitatea ei poate fi presupusă pentru fiecare. Această universalitate nu poate rezulta însă nici din concepte, deoarece nu există o trecere de la concepte la sentimentul de plăcere şi neplăcere (cu excepţia legilor pure practice care conţin însă un interes, dar care nu este legat de judecata de gust pură). Prin urmare, cu judecata de gust trebuie asociată, având conştiinţa caracterului ei total dezinteresat, o pretenţie de valabilitate pentru toţi, care nu este o universalitate referitoare la obiecte, cu alte cuvinte judecăţii de gust îi este proprie pretenţia de universalitate subiectivă.

7. Comparare a frumosului cu agreabilul și cu ceea ce este bun pe baza caracteristicii de mai sus

Privitor la *agreabil*, oricine admite că judecata sa, pe care o întemeiază pe un sentiment particular și prin care spune despre un obiect că îi place, se limitează doar la persoana sa. De aceea, el este de acord ca, atunci când spune că vinul de Canare este agreabil, altcineva să-l corecteze și să-i amintească că ar trebui să spună: este agreabil *pentru mine.* Și acest lucru este valabil nu numai pentru gustul limbii, cerului gurii și gâtului, ci și pentru ceea ce poate fi agreabil pentru ochii și urechile fiecăruia. Culoarea violet este pentru unul blândă și încântătoare, pentru altul lipsită de viață și stinsă. Unuia îi place sunetul instrumentelor de suflat, altuia cel al instrumentelor de coarde. Ar fi o absurditate să discuți pe astfel de teme cu intenția de a combate judecata altora ca fiind incorectă, în cazul când aceasta ar fi deosebită de a ta, ca și cum ea s-ar opune logic judecății tale. Prin urmare, relativ la agreabil este valabil principiul *fiecare are gustul său propriu* (al simțurilor).

Cu totul altfel stau lucrurile în ceea ce privește frumosul. Ar fi ridicol – exact invers față de situația de mai sus – dacă cineva care se consideră om de gust s-ar justifica spunând că acest obiect (clădirea pe care o vedem, haina pe care o poartă acela, concertul pe care-l auzim, poezia supusă aprecierii) este frumos *pentru mine.* Căci el nu trebuie să numească *frumos* ceea ce îi place doar lui. Multe lucruri îl pot atrage și îi pot oferi o plăcere a simțurilor, dar faptul acesta nu interesează pe nimeni. Însă, atunci când afirmă că ceva este frumos, el atribuie și celorlalți aceeași plăcere: el nu judecă doar pentru sine, ci pentru oricine și vorbește despre frumusețe ca și cum ar fi o proprietate a obiectelor. De aceea, când spune: *lucrul este frumos*, el nu se așteaptă la acordul celorlalți cu judecata sa de satisfacție, întrucât știe că ei au împărtășit părerea sa de mai multe ori, ci pretinde acest acord. El îi mustră dacă judecă altfel și le tăgăduiește gustul pe care pretinde totuși ca ei să-l aibă; astfel, nu se poate spune că fiecare are gustul său particular. Aceasta ar însemna că nu există gust, adică o judecată estetică pentru care să se poată pretinde cu îndreptățire adeziunea fiecăruia.

Cu toate acestea, se constată că și relativ la agreabil se poate realiza un consens de apreciere între oameni. Pe temeiul lui li se tăgăduiește unora gustul, altora li se recunoaște, și anume nu în sensul de simț al organismului, ci în acela de facultate de apreciere privitoare la agreabil în genere. Astfel, despre cineva care știe să-și întrețină oaspeții cu lucruri agreabile (ce desfată prin toate simțurile), așa încât să le placă tuturor, se spune că are gust. Aici însă universalitatea este considerată doar comparativ, iar regulile care există sunt doar *generale* (cum sunt toate regulile empirice), și nu *universale*, pe ultimele sprijinindu-se judecata de gust asupra frumosului sau pretinzând că face acest lucru. Judecata se raportează la sociabilitate, întrucât se bazează pe reguli empirice. Privitor la ceea ce este bun, judecățile aspiră într-adevăr, pe bună dreptate, la o valabilitate universală; dar ceea ce e bun este reprezentat ca obiect al unei satisfacții universale doar *printr-un concept*, ceea ce nu se întâmplă nici în cazul agreabilului, nici în cazul frumosului.

8. În judecățile de gust universalitatea satisfacției este reprezentată doar subiectiv

Acest specific al universalității judecății estetice care poate fi întâlnit într-o judecată de gust este o ciudățenie nu pentru logician, ci pentru filosoful transcendental. Pentru a-i descoperi originea, el trebuie să depună un efort considerabil; în schimb, el descoperă totodată o însușire a facultății noastre de cunoaștere care ar fi rămas necunoscută fără această analiză.

Mai întâi, trebuie să ne convingem pe deplin că prin judecata de gust (asupra frumosului) pretindem ca satisfacția produsă de un obiect să fie împărtășită de *fiecare*, fără ca ea să se întemeieze pe un concept (căci atunci ar fi vorba de ceea ce este bun). De asemenea, trebuie să ne convingem că pretenția de valabilitate universală aparține atât de esențial judecății prin care declarăm că ceva e *frumos*, încât în absența ei nu i-ar trece nimănui prin minte să folosească acest termen, ci tot ce place fără concept ar fi atribuit agreabilului. Căci, relativ la acesta, fiecare poate judeca după cum îl taie capul și nimeni nu pretinde altuia să fie de acord cu judecata sa de gust, ceea ce se întâmplă însă

totdeauna privitor la judecata de gust asupra frumuseții. Pe primul îl pot numi gust al simțurilor, pe al doilea, gust al reflexiei, întrucât primul dă doar judecăți particulare, iar al doilea pretinde că dă judecăți cu valabilitate comună (publice). Ambele dau însă judecăți estetice (nu practice) asupra unui obiect, care privesc exclusiv raportul reprezentării lui cu sentimentul de plăcere și neplăcere. Totuși este ciudat că, în timp ce relativ la gustul simțurilor, numai experiența arată că judecata sa (asupra plăcerii sau neplăcerii produse de ceva) nu are valabilitate universală, ci oricine este de la sine atât de modest încât să nu pretindă acordul altora (deși adesea se întâlnește și în cazul acestor judecăți un consens foarte larg), gustul reflexiei, ale cărui pretenții de valabilitate universală a judecăților sale (asupra frumosului) au fost de multe ori contrazise – așa cum arată experiența – poate găsi că e posibil (ceea ce el și face într-adevăr) să-și reprezinte judecăți care să pretindă un acord universal. În fapt, el și pretinde acest acord pentru fiecare din judecățile sale de gust de la oricine, fără ca persoanele care judecă să conteste posibilitatea unei astfel de pretenții; doar în cazuri particulare ei nu se pot înțelege asupra aplicării corecte a acestei facultăți.

Înainte de toate, trebuie observat aici că universalitatea care nu se bazează pe conceptele obiectelor (fie și doar empirice) nu este logică, ci doar estetică; cu alte cuvinte, ca nu presupune o cantitate obiectivă a judecății, ci doar una subiectivă, pentru care folosesc și termenul de *valabilitate comună;* acest termen nu desemnează valabilitatea raportului unei reprezentări cu facultatea de cunoaștere, ci a raportului cu sentimentul de plăcere și neplăcere pentru fiecare subiect. (Același termen poate fi folosit și pentru cantitatea logică a judecății cu condiția ca prin el să înțelegem o valabilitate universală *obiectivă,* spre deosebire de cea doar subiectivă, care este întotdeauna estetică.)

Desigur, o judecată *universal valabilă în mod obiectiv* este întotdeauna astfel și din punct de vedere subiectiv; cu alte cuvinte, atunci când judecata este valabilă pentru tot ceea ce este cuprins într-un concept, ea este valabilă și pentru fiecare din cei care-și reprezintă un obiect prin acest concept. Însă de la o *valabilitate universală subiectivă,* adică de la cea estetică, ce nu se bazează pe vreun concept, nu putem conchide asupra celei logice, căci judecățile estetice nu privesc obiectul. Tocmai

de aceea, universalitatea estetică atribuită unei judecăți trebuie să fie de un tip deosebit, întrucât predicatul frumuseții nu se leagă de conceptul *obiectului,* luat în totalitatea sferei sale logice, și totuși el se extinde asupra întregii sfere a celor care judecă.

Relativ la cantitatea logică, toate judecățile de gust sunt judecăți *singulare.* Căci, dacă obiectul trebuie raportat nemijlocit la sentimentul meu de plăcere și neplăcere, și nu prin concepte, judecățile de gust nu pot avea cantitatea unei judecăți obiectiv-comun valabile; cu toate acestea, dacă reprezentarea singulară a obiectului judecății de gust este transformată, potrivit condițiilor care o determină pe aceasta din urmă, în concept printr-o comparație, de aici se poate naște o judecată logic universală. De pildă, printr-o judecată de gust declar frumos trandafirul pe care-l privesc. În schimb, judecata „trandafirii în genere sunt frumoși“, ce rezultă din compararea mai multor judecăți singulare, nu mai este doar o judecată estetică, ci o judecată logică întemeiată pe una estetică. Iar judecata „trandafirul este (pentru miros) agreabil“ este într-adevăr o judecată estetică singulară, însă nu o judecată de gust, ci una a simțurilor. Spre deosebire de judecata de gust, care se definește prin *cantitatea estetică* a universalității, adică prin valabilitatea pentru oricine, în judecata asupra agreabilului nu poate fi vorba de așa ceva. Doar judecățile asupra a ceea ce este bun au universalitate logică, nu doar estetică, deși ele determină și satisfacția produsă de un obiect, deoarece sunt valabile pentru obiect, ca o cunoștință despre el, și de aceea pentru fiecare.

Dacă obiectele sunt apreciate doar potrivit conceptelor, atunci dispare orice reprezentare a frumuseții. Așadar, nu poate exista o regulă care să oblige pe cineva să recunoască ceva drept frumos. Pentru a determina dacă o haină, o casă, o floare sunt frumoase, judecata noastră nu se lasă amăgită de argumente sau principii. Cel care judecă vrea să aibă obiectul sub propriii săi ochi, ca și cum satisfacția sa ar depinde de senzație. Și totuși, atunci când afirmă că obiectul este frumos, el crede că are de partea sa un asentiment universal și pretinde ca fiecare să fie de acord cu judecata sa; în schimb, orice senzație particulară ar fi hotărâtoare doar pentru el singur și pentru plăcerea sa.

Trebuie observat deci că în judecata gustului nu se postulează nimic altceva decât acest *asentiment universal* privitor la satisfacția care nu este mijlocită prin concepte, deci *posibilitatea* unei judecăți estetice care să poată fi considerată ca fiind valabilă pentru toți. Judecata de gust însăși nu *postulează* acordul fiecăruia (ceea ce este permis doar unei judecăți logice universale, deoarece ea poate aduce argumente), ci ea doar *atribuie* fiecăruia acest acord, ca un caz al regulii, relativ la care ea așteaptă o confirmare nu prin concepte, ci prin adeziunea celorlalți. Prin urmare, asentimentul universal nu este decât o idee (a cărei întemeiere nu o cercetăm încă). Ne putem îndoi că cel care crede că dă o judecată de gust judecă într-adevăr potrivit acestei idei; dar că el se raportează totuși la ea, deci că trebuie să fie o judecată de gust, ne-o comunică prin termenul de frumusețe. Iar pentru sine însuși, el se asigură de aceasta prin simpla conștiință a separării a tot ceea ce ține de agreabil și de ceea ce este bun de satisfacția care-i rămâne. Numai în această privință el se așteaptă la acordul fiecăruia; este o pretenție care ar fi îndreptățită în aceste condiții, dacă el nu le-ar încălca adesea și dacă nu ar da, din acest motiv, o judecată de gust greșită.

9. Cercetarea întrebării dacă în judecata de gust sentimentul de plăcere precede aprecierea obiectului sau dacă acesta precede sentimentul de plăcere

Rezolvarea acestei probleme este cheia criticii gustului și, ca atare, merită toată atenția.

Dacă plăcerea provocată de obiectul dat ar fi anterioară aprecierii, iar judecata de gust ar trebui să confere reprezentării obiectului doar comunicabilitatea universală a plăcerii, atunci un astfel de procedeu s-ar contrazice pe sine. Căci o astfel de plăcere nu ar fi nimic altceva decât simpla plăcere a simțurilor, și de aceea nu ar putea să aibă, potrivit naturii sale, decât o valabilitate particulară, întrucât ea depinde nemijlocit de reprezentarea prin care *este dat* obiectul.

Așadar, comunicabilitatea universală a stării sufletești care corespunde reprezentării date este aceea care întemeiază judecata de gust, ca o condiție subiectivă a ei, și care trebuie să aibă ca ur-

mare plăcerea produsă de obiect. Însă nimic altceva decât cunoașterea și reprezentarea, întrucât aparține cunoașterii, nu pot forma obiectul unei comunicări universale. Căci numai astfel cunoașterea este obiectivă și are un punct de raportare universal cu care facultatea de reprezentare a tuturor este constrânsă să se acorde. Dar, dacă vrem să gândim doar subiectiv factorul de determinare al judecății asupra acestei comunicabilități universale a reprezentării, adică fără un concept al obiectului, atunci el nu poate fi altul decât starea sufletească produsă de raportul reciproc al facultăților de reprezentare, întrucât ele pun în relație o reprezentare dată cu *cunoașterea în genere.*

Facultățile de cunoaștere care sunt puse în mișcare prin această reprezentare se află într-un joc liber, deoarece nici un concept determinat nu le limitează la o anumită regulă de cunoaștere. Deci starea sufletească creată de această reprezentare trebuie să fie sentimentul jocului liber al facultăților de reprezentare provocat de o reprezentare dată în vederea unei cunoașteri în genere. Pentru ca dintr-o reprezentare prin care este dat un obiect să rezulte într-adevăr cunoașterea, este nevoie de *imaginație,* pentru sintetizarea diversului intuiției, și de *intelect,* pentru unitatea conceptului care unifică reprezentările. Această stare de *joc liber* al facultăților de cunoaștere prilejuit de o reprezentare, prin care este dat un obiect, trebuie să poată fi universal comunicabilă, deoarece cunoașterea, ca determinare a obiectului cu care trebuie să se acorde reprezentările date (indiferent de subiectul care le are), este singurul mod de reprezentare care este valabil pentru fiecare.

Deoarece comunicabilitatea universală subiectivă a reprezentării într-o judecată de gust trebuie să se realizeze fără a presupune un concept determinat, ea nu poate fi altceva decât starea sufletească proprie jocului liber al imaginației și al intelectului (întrucât ele se acordă una cu alta așa cum este necesar pentru o *cunoaștere în genere*); căci noi suntem conștienți că acest raport subiectiv corespunzător cunoașterii în genere trebuie să fie valabil în egală măsură pentru fiecare și prin urmare universal comunicabil, așa cum este orice cunoștință determinată, care totuși se bazează întotdeauna pe acel raport ca o condiție subiectivă.

Așadar, aprecierea doar subiectivă (estetică) a obiectului sau a reprezentării prin care este dat precede plăcerea pe care el o

produce și este temeiul acestei plăceri prilejuite de armonia facultăților de cunoaștere; însă pe acea universalitate a condițiilor subiective ale judecării obiectelor se întemeiază doar această valabilitate universală subiectivă a satisfacției pe care o asociem cu reprezentarea obiectului pe care-l numim frumos.

Faptul că putința de a comunica starea sufletească proprie, chiar și numai relativ la facultățile de cunoaștere, este o sursă de plăcere s-ar putea dovedi cu ușurință (empiric și psihologic) pe baza înclinării naturale a omului spre sociabilitate. Dar pentru scopul nostru acest lucru nu este suficient. Plăcerea pe care o simțim o atribuim în judecățile de gust tuturor celorlalți ca fiind necesară, ca și cum frumusețea ar trebui considerată ca o proprietate a obiectului pe care i-o determinăm după concepte; însă frumusețea în sine, fără raportare la sentimentul subiectului, nu este în sine nimic. Examinarea acestei probleme trebuie să o amânăm însă până când răspundem la întrebarea: sunt posibile judecățile estetice *a priori* și cum sunt ele posibile?

Deocamdată ne ocupăm cu o întrebare mai puțin importantă: în ce mod devenim conștienți de un acord subiectiv reciproc al facultăților de cunoaștere în judecata de gust estetic, prin simplul simț interior și senzație sau intelectual, prin conștiința activității noastre intenționate care pune în joc acele facultăți?

Dacă reprezentarea dată, care prilejuiește judecata de gust, ar fi un concept care ar uni intelectul și imaginația în aprecierea obiectului pentru a obține o cunoștință despre el, atunci conștiința acestui raport ar fi intelectuală (ca în schemantismul obiectiv al facultății de judecare despre care se vorbește în Critică)*. Dar în acest caz judecata nu ar sta în legătură cu plăcerea și neplăcerea, și nu ar fi deci o judecată de gust. Judecata de gust determină obiectul, independent de concepte, relativ la satisfacție și la predicatul frumuseții. Deci unitatea subiectivă a raportului poate fi cunoscută doar prin senzație. Punerea în joc a celor două facultăți (a imaginației și intelectului) în vederea unei activități nedeterminate, însă totuși armonioasă, datorită reprezentării date, activitate care ține de cunoaștere în genere, se realizează prin senzație, a cărei comunicabilitate universală este postulată de judecata de gust. Un raport obiectiv poate fi într-adevăr doar gândit, însă în măsura în care el este subiectiv, potrivit condițiilor sale, el

* *Critica rațiunii pure (n. trad.).*

poate fi totuși simțit prin efectul pe care-l are asupra sufletului; iar în cazul unui raport care nu se întemeiază pe vreun concept (ca acela al facultăților de reprezentare față de o facultate de cunoaștere în genere) nici nu este cu putință o altă conștiință a lui, decât aceea determinată de senzația efectului care constă în jocul ambelor, facilitat de acordul reciproc al facultăților sufletului care au fost activate (imaginația și intelectul). O reprezentare care, izolată și în afara unei comparații cu alte reprezentări, corespunde condițiilor universalității, corespondență ce constituie îndeletnicirea intelectului în genere, aduce facultățile de cunoaștere într-o dispoziție armonioasă pe care o pretindem de la orice cunoaștere și pe care, din acest motiv, o considerăm valabilă, de asemenea, pentru oricine care este menit să judece prin intermediul intelectului unit cu simțurile (pentru orice om).

Definiția frumosului care rezultă din al doilea moment

Frumos este ceea ce place în mod universal fără concept.

Al treilea moment al judecăților de gust, după relația scopurilor considerate în cadrul lor

10. Despre finalitate în genere

Dacă vrem să definim un scop potrivit determinațiilor lui transcendentale (fără a presupune ceva empiric, așa cum ar fi sentimentul de plăcere), atunci prin scop se înțelege obiectul unui concept, întrucât acesta este considerat ca fiind cauza primului (cauza reală a posibilității lui); iar cauzalitatea unui *concept* în raport cu obiectul său constituie finalitatea (*forma finalis*). Prin urmare, un scop este gândit atunci când nu numai cunoștința unui obiect, ci și obiectul însuși (forma sau existența lui) ca efect este gândit ca posibil doar prin conceptul efectului. Reprezentarea efectului este aici factorul determinant al cauzei lui și o precede. Conștiința cauzalității unei reprezentări despre

starea subiectului, care vizează să-l *mențină* în această stare, poate desemna în general ceea ce se numește plăcere; dimpotrivă, neplăcerea este acea reprezentare care conține temeiul pentru a transforma starea reprezentărilor în contrariul ei (de a le ține la distanță sau de a le îndepărta).

Facultatea de a dori, întrucât este determinabilă doar prin concepte, adică acționează conform reprezentării unui scop, se numește voință. Dar un obiect, o stare sufletească sau o acțiune sunt finale chiar și atunci când posibilitatea lor nu presupune cu necesitate reprezentarea unui scop, pentru simplul motiv că putem înțelege și explica posibilitatea lor dacă admitem o cauzalitate potrivit scopurilor, adică o voință care s-o fi orânduit astfel potrivit reprezentării unei anumite reguli. Ca atare, finalitatea poate fi fără scop în măsura în care noi nu situăm într-o voință cauzele acestei forme, dar nu ne putem explica posibilitatea ei decât derivând-o dintr-o voință. Nu este întotdeauna necesar să înțelegem prin rațiune (potrivit posibilității) ceea ce observăm. În consecință, o finalitate a formei poate fi cel puțin observată și constatată la diferite obiecte, chiar dacă exclusiv pe calea reflexiunii, și fără a o întemeia pe un scop (ca materia unui *nexus finalis)*.

11. Judecata de gust se întemeiază exclusiv pe forma finalității unui obiect (sau a reprezentării lui)

Orice scop, atunci când e considerat ca temei al satisfacției, presupune întotdeauna un interes ca factor determinant al judecății asupra obiectului plăcerii. Deci judecata de gust nu se poate întemeia pe un scop subiectiv, dar nici pe o reprezentare a unui scop obiectiv, adică a posibilității obiectului însuși potrivit principiilor legăturii finale, ceea ce înseamnă că judecata de gust nu poate fi determinată de un concept a ceea ce este bun, căci ea este o judecată estetică și nu una de cunoaștere; ea nu se referă deci la un *concept* despre natura sau posibilitatea interioară sau exterioară a obiectului, printr-o cauză sau alta, ci doar la raportul reciproc al facultăților de reprezentare, întrucât sunt determinate de o reprezentare.

Însă acest raport este asociat, în determinarea unui obiect ca frumos, cu un sentiment al unei plăceri pe care judecata de gust

o declară ca fiind totodată valabilă pentru fiecare; ca atare, factorul ei determinant nu poate fi nici plăcerea simţurilor care însoţeşte o reprezentare, nici reprezentarea despre perfecţiunea obiectului şi conceptul a ceea ce este bun. Aşadar, nimic altceva în afara finalităţii subiective în reprezentarea unui obiect, fără vreun scop (obiectiv sau subiectiv), deci simpla formă a finalităţii în reprezentarea prin care ne este *dat* un obiect, întrucât suntem conştienţi de ea, nu poate constitui satisfacţia pe care o considerăm ca universal comunicabilă fără concept şi totodată factorul determinant al judecăţii de gust.

12. **Judecata de gust se întemeiază pe principii** *a priori*

A uni *a priori* sentimentul unei plăceri sau neplăceri, ca efect, cu o anumită reprezentare (senzaţie sau concept), drept cauză a lui, este pur şi simplu imposibil; căci aceasta ar indica un raport cauzal, care (pentru obiectele experienţei) poate fi cunoscut întotdeauna doar *a posteriori* şi cu ajutorul experienţei înseşi. Într-adevăr, în *Critica raţiunii practice* am derivat *a priori* sentimentul de respect (ca o modificare particulară şi specifică a acelui sentiment, modificare ce nu coincide nici cu plăcerea, nici cu neplăcerea pe care ni le produc obiectele empirice) din conceptele morale universale. Însă acolo am putut transcende limitele experienţei şi am putut apela la o cauzalitate care se întemeia pe natura suprasensibilă a subiectului, şi anume pe cauzalitatea libertăţii. De fapt, nici în acea operă nu am derivat acest *sentiment* din ideea moralităţii ca o cauză a lui, ci am dedus din ea doar determinarea voinţei. Dar starea sufletească proprie unei voinţe determinate într-un mod oarecare este în sine deja un sentiment de plăcere şi este identică cu el, deci nu rezultă ca efect din el; am putea vorbi de efect doar în cazul în care conceptul moralităţii, înţeles ca un concept a ceea ce este bun, ar precede ca lege determinarea voinţei, deoarece atunci plăcerea, care ar fi legată de concept, nu ar putea fi derivată din el ca dintr-o simplă cunoştinţă.

Într-un mod asemănător stau lucrurile şi cu plăcerea proprie pentru judecata estetică. Deosebirea constă în aceea că aici plăcerea este doar contemplativă, fără a trezi un interes pentru obiect, în timp ce în cazul judecăţii morale ea este practică.

Conștiința finalității pur formale în jocul facultăților de cunoaștere, prilejuit de o reprezentare prin care este dat un obiect, este plăcerea însăși; căci ea conține factorul determinant al activității subiectului relativ la animarea facultăților lui de cunoaștere, deci o cauzalitate internă (care are caracter final) privitoare la cunoaștere în genere, cauzalitate care nu este însă limitată la o cunoaștere determinată, ca atare simplă formă a finalității subiective a unei reprezentări într-o judecată estetică. Această plăcere nu este în nici un fel practică, nici asemeni plăcerii produse de temeiul patologic al plăcerii simțurilor, nici asemeni plăcerii produse de temeiul intelectual al reprezentării a ceea ce este bun. Ea presupune totuși o cauzalitate, și anume aceea de a *conserva*, fără vreo altă intenție, starea reprezentării înseși și activitatea facultăților de cunoaștere. Noi *zăbovim* în contemplarea frumosului, deoarece această contemplare se întărește și se reproduce singură, fapt care este analog acelei zăboviri (fără a fi totuși identică cu ea) produse de o atracție în reprezentarea unui obiect care trezește în mod repetat atenția, sufletul rămânând pasiv.

13. **Judecata de gust pură este independentă de atracție și emoție**

Orice interes compromite judecata de gust și îi răpește imparțialitatea, în special atunci când nu face ca finalitatea să preceadă sentimentul de plăcere, așa cum procedează interesul rațiunii, ci o întemeiază pe plăcere, ceea ce se întâmplă întotdeauna în judecata estetică despre ceva, întrucât acesta place sau displace simțurilor. De aceea, judecățile care sunt determinate în acest mod, fie că nu pot emite nici o pretenție la o satisfacție universal valabilă, fie că pot emite o pretenție care este cu atât mai mică cu cât printre factorii determinanți ai gustului se află senzații de tipul menționat. Gustul este întotdeauna încă barbar când are nevoie ca *atracțiile* și *emoțiile* să participe la producerea satisfacției și în întregime barbar când le transformă în criteriu al aprobării sale.

Cu toate acestea, se consideră adesea că atracțiile nu numai că aparțin frumuseții (care de fapt ar trebui să privească doar forma), întrucât contribuie la producerea satisfacției este-

tice universale, ci ele însele trec drept frumusețe, așadar materia satisfacției este luată drept formă. Această eroare, ca multe altele care se bazează totuși pe un sâmbure de adevăr, poate fi înlăturată printr-o atentă determinare a conceptelor respective.

O judecată de gust care nu este influențată de atracție și emoție (deși ele se pot asocia satisfacției produse de frumos) și care are deci ca factor determinant doar finalitatea formei este *o judecată de gust pură.*

14. **Lămurire prin exemple**

Ca și judecățile teoretice (logice), judecățile estetice pot fi împărțite în empirice și pure. Primele se pronunță asupra caracterului agreabil sau dezagreabil al unui obiect sau al reprezentării lui și sunt judecăți ale simțurilor (judecăți estetice materiale), ultimele se pronunță asupra frumuseții obiectului sau a reprezentării lui și sunt singurele judecăți de gust propriu-zise (formale).

Prin urmare, o judecată de gust este pură doar atunci când în factorul ei determinant nu se amestecă o satisfacție pur empirică, ceea ce se întâmplă însă întotdeauna când atracția și emoția participă la judecata prin care ceva urmează să fie declarat frumos.

Dar și de astă dată se ridică unele obiecții care în fond pretind nu numai că atracția face parte din ingredientele necesare ale frumuseții, ci și că ea singură este suficientă pentru a fi numită frumoasă. O simplă culoare, de exemplu verdele unei pajiști, un simplu ton (spre deosebire de sunet și zgomot), cum ar fi acela al unei viori, sunt considerate de cei mai mulți ca frumoase în sine, deși ambele par să se bazeze pe materia reprezentărilor, adică exclusiv pe senzații, și de aceea ar merita să fie numite doar agreabile. Totodată, se va observa însă că atât senzațiile de culoare, cât și cele de ton sunt considerate cu îndreptățire ca fiind frumoase doar în măsura în care sunt *pure;* aceasta este o determinare care privește deja forma și, în același timp, singurul lucru referitor la atari reprezentări care poate fi comunicat cu certitudine în mod universal; căci nu putem admite că toți subiecții judecă la fel calitatea senzațiilor înseși și

că pentru toți o culoare este mai agreabilă decât alta sau tonul unui instrument muzical este mai agreabil decât tonul altui instrument muzical.

După Euler, culorile sunt impulsuri *(pulsus)* ale eterului care se succed la intervale de timp regulate, iar tonurile, vibrații regulate ale aerului pus în mişcare prin sunet; el mai susține, ceea ce este esențial, că sufletul nu percepe doar prin simțuri efectul lor asupra activității organului, ci că jocul regulat al impresiilor (deci forma în legarea diferitelor reprezentări) este sesizat și prin reflexie (fapt de care nu mă îndoiesc deloc). Dacă admitem cele de mai sus, atunci culoarea şi tonul nu ar fi simple senzații, ci chiar determinații formale ale unității diversului acestora și deci ar putea fi considerate ca frumoase în sine.

Însă puritatea unui tip simplu de senzație constă în aceea că uniformitatea lui nu este tulburată și întreruptă de un alt tip de senzație; ea ține doar de formă, deoarece în acest caz se poate face abstracție de calitatea acelui tip de senzație (dacă reprezintă o culoare și care anume sau un ton şi care anume). De aceea, toate culorile simple, întrucât sunt pure, sunt considerate frumoase. Culorile amestecate nu au acest privilegiu tocmai pentru că, nefiind simple, nu există nici un criteriu pentru a aprecia dacă ele trebuie numite pure sau impure.

Părerea că frumusețea atribuită unui obiect datorită formei sale ar putea fi sporită considerabil prin atracție este o greşeală comună, care este foarte dăunătoare pentru gustul adevărat, temeinic şi necorupt; ce-i drept, frumuseții i se pot adăuga atracții pentru a spori, dincolo de satisfacția în sine, interesul sufletului pentru reprezentarea obiectului și pentru a servi astfel ca stimulent pentru gust și cultivarea lui, mai ales atunci când el este rudimentar și lipsit de exercițiu; însă atracțiile dăunează într-adevăr judecății de gust, atunci când atrag atenția asupra lor în calitate de criterii ale aprecierii frumuseții. Căci ele contribuie atât de puțin la aceasta, încât trebuie admise mai degrabă cu indulgență, ca elemente străine, doar în măsura în care nu tulbură forma frumoasă, atunci când gustul este slab și neexersat.

În pictură, în sculptură, chiar în toate artele plastice, în arhitectură, în arta grădinilor, întrucât sunt arte frumoase,

desenul este esențialul, desen în care nu ceea ce desfată în senzație, ci doar ceea ce place prin forma sa constituie pentru gust baza oricărei plăsmuiri de acest fel. Culorile care luminează conturul aparțin atracției; ele pot înviora obiectul în sine pentru senzație, dar nu-l pot face demn de a fi privit și frumos; dimpotrivă, ele sunt de obicei foarte mult îngrădite de cerințele formei frumoase și sunt înnobilate doar de aceasta, chiar acolo unde este admisă atracția.

Orice formă a obiectelor simțurilor (a celor exterioare precum și, mijlocit, a celui interior) este sau *figură,* sau *joc.* Acesta poate fi sau joc al figurilor (în spațiu, mimica și dansul) sau simplu joc al senzațiilor (în timp). Atracția culorilor sau a tonurilor agreabile produse de instrumente pot fi adăugate, dar *desenul*, în cazul culorilor, și compoziția, în cazul tonurilor, constituie obiectul propriu-zis al judecății de gust pure. Faptul că puritatea culorilor, precum și a tonurilor sau diversitatea și contrastul lor par a contribui la frumusețe nu înseamnă că ele, întrucât sunt agreabile în sine, contribuie la satisfacția produsă de formă cu un adaos de aceeași natură, ci că permit intuirea doar într-un mod mai precis, mai determinat și mai complet și că, pe deasupra, înviorează reprezentarea prin atracția lor, deșteptând și menținând atenția pentru obiectul însuși.

Chiar și ceea ce numim *ornamente (parerga),* adică ceea ce nu aparține întregii reprezentări a obiectului în mod interior ca parte componentă, ci doar exterior ca adaos și care mărește satisfacția gustului, realizează aceasta tot doar prin formă. Așa se întâmplă cu cadrul tablourilor, cu veșmântul statuilor sau cu colonadele ce înconjoară clădirile mărețe. Dacă ornamentul nu constă însă în forma frumoasă însăși, atunci el este menit, precum rama aurită, doar să recomande pictura, prin atracția lui, aprobării. Atunci el se numește *podoabă* și dăunează frumuseții adevărate.

Emoția, senzație al cărei caracter agreabil provine doar dintr-o oprire momentană a forței vitale, urmată de o izbucnire și mai puternică a ei, nu ține nicidecum de frumusețe. Sublimul (de care este legat sentimentul emoției) necesită însă un alt criteriu de apreciere decât cel pe care se întemeiază gustul; și astfel, o judecată de gust pură nu are ca factor determinant nici atracția, nici emoția, într-un cuvânt nici o senzație, ca materie a judecății estetice.

15. **Judecata de gust este cu totul independentă de conceptul de perfecțiune**

Finalitatea *obiectivă* poate fi cunoscută doar prin raportarea diversului la un scop determinat, deci numai printr-un concept. Chiar și de aici reiese că frumosul, a cărui apreciere se bazează pe o finalitate pur formală, adică pe o finalitate fără scop, este în întregime independent de reprezentarea a ceea ce este bun, deoarece acesta presupune o finalitate obiectivă, cu alte cuvinte raportarea obiectului la un scop determinat.

Finalitatea obiectivă este fie una exterioară, adică *utilitatea,* fie una interioară, adică *perfecțiunea* obiectului. Faptul că satisfacția produsă de un obiect, care ne determină să-l numim frumos, nu se poate baza pe reprezentarea utilității sale reiese în mod clar din cele două capitole anterioare: în caz contrar, ea nu ar fi o satisfacție nemijlocită produsă de obiect, ceea ce constituie condiția esențială a judecății asupra frumuseții. O finalitate obiectivă interioară, adică perfecțiunea, este însă mai apropiată de predicatul frumuseții, și de aceea este considerată chiar de filosofi cu renume ca identică cu frumusețea, dar numai în cazul în care ea *nu este gândită clar*. Într-o critică a gustului este de cea mai mare importanță să se stabilească dacă nu cumva frumusețea poate fi într-adevăr redusă la conceptul de perfecțiune.

Pentru a aprecia finalitatea obiectivă, avem nevoie întotdeauna de conceptul de scop și, dacă acea finalitate nu este una exterioară (utilitatea), ci una interioară, de conceptul unui scop interior care conține temeiul posibilității interioare a obiectului. Dar întrucât scopul în genere este acela al cărui *concept* poate fi considerat ca temei al posibilității obiectului însuși, pentru a ne reprezenta finalitatea obiectivă a unui lucru este nevoie să deținem dinainte conceptul lui: *ce fel de obiect trebuie* (soll) *să fie;* iar concordanța diversului unui obiect cu acest concept (care dă regula unității diversului său) constituie *perfecțiunea calitativă* a acelui obiect. Ea este total deosebită de perfecțiunea *cantitativă,* care este completitudinea oricărui obiect potrivit genului său, deci un simplu concept al mărimii (totalității), în cazul căruia *ceea ce trebuie să fie obiectul* este gândit ca determinat dinainte, singura întrebare care se pune fiind dacă în

el există tot ceea ce este necesar pentru aceasta. Formalul din reprezentarea unui obiect, adică concordanța diversului într-o unitate (rămânând nedeterminat ceea ce trebuie să fie obiectul), nu permite prin sine cunoașterea finalității obiective; căci, atunci când se face abstracție de această unitate ca scop (ceea ce trebuie să fie obiectul), în mintea celui care contemplă nu rămâne nimic altceva decât finalitatea subiectivă a reprezentărilor; ea oferă într-adevăr o anumită finalitate a stării de reprezentare a subiectului și, în această stare, o înclinație a subiectului de a percepe cu imaginația o anumită formă, însă nu perfecțiunea vreunui obiect, care nu este gândit aici prin conceptul unui scop. Așa, de exemplu, dacă întâlnesc în pădure o poiană înconjurată de copaci și nu-mi reprezint un scop, anume că ea ar trebui să servească pentru dansul câmpenesc, simpla formă nu ne dă nici cel mai neînsemnat concept de perfecțiune. Dar reprezentarea unei finalități formale *obiective* fără scop, adică simpla formă a unei *perfecțiuni* (fără nici o materie sau *concept* despre ținta concordanței, chiar dacă aceasta n-ar fi decât ideea unei legități în genere) este o adevărată contradicție.

Judecata de gust este însă o judecată estetică, adică un tip de judecată care are temeiuri subiective și al cărei factor determinant nu poate fi un concept, deci nici conceptul unui scop determinat. Așadar, prin frumusețe, ca finalitate formală subiectivă, nu este gândită în nici un caz perfecțiunea obiectului ca finalitate pretins formală și totuși obiectivă; de asemenea, deosebirea care se face între conceptul de frumos și conceptul a ceea ce este bun, ca și cum ele s-ar deosebi doar potrivit formei logice, primul fiind un concept confuz al perfecțiunii, al doilea un concept clar al acesteia, ele fiind altfel identice potrivit conținutului și originii, este inconsistentă; căci atunci între ele nu ar exista o deosebire *specifică,* ci o judecată de gust ar fi totodată și o judecată de cunoaștere prin care ceva este declarat bun; așa cum, de exemplu, când omul de rînd spune că înșelăciunea este nedreaptă, el își întemeiază judecata pe principii confuze, în timp ce filosoful o întemeiază pe principii clare, ambii însă pe principii raționale. Am arătat însă că o judecată estetică este unică în felul ei și că ea nu dă nici un fel de cunoaștere despre obiect (nici măcar una confuză); doar judecata logică oferă cunoștințe. Dimpotrivă, judecata estetică raportează reprezen-

tarea, prin care este dat un obiect exclusiv la subiect, și nu atrage atenția asupra naturii obiectului, ci doar asupra formei finale în determinarea facultăților de reprezentare care se îndeletnicesc cu el. Această judecată se numește estetică tocmai pentru că factorul ei determinant nu este un concept, ci sentimentul (simțul interior) acelei armonii în jocul facultăților sufletului, întrucât ea poate fi doar simțită. Dacă am vrea să numim estetice conceptele confuze și judecata obiectivă care se bazează pe ele, ar trebui să avem un intelect care judecă senzorial sau un simț care reprezintă obiectele sale prin concepte, ceea ce în ambele cazuri este contradictoriu. Facultatea conceptelor, fie confuze, fie clare, este intelectul; și, cu toate că la judecata de gust, ca judecată estetică, participă și intelectul (ca la toate judecățile), totuși el nu intervine aici ca facultate de cunoaștere a unui obiect, ci ca facultate de determinare a acestuia și a reprezentării sale (fără concept) potrivit raportului lor cu subiectul și cu sentimentul lui interior, și anume întrucât această judecată este posibilă conform unei reguli generale.

16. Judecata de gust prin care un obiect este declarat frumos pe baza unui concept determinat nu este pură

Există două feluri de frumusețe: frumusețea liberă *(pulchritudo vaga)* și simpla frumusețe dependentă *(pulchritudo adherens)*. Prima nu presupune un concept despre ceea ce trebuie *(soll)* să fie obiectul; cea de-a doua presupune un astfel de concept, precum și perfecțiunea obiectului potrivit acestuia. Frumusețea de primul tip este frumusețea (independentă) unuia sau altuia din obiecte; cealaltă, care depinde de un concept (frumusețea condiționată), este atribuită obiectelor care stau sub conceptul unui anumit scop.

Florile sunt frumuseți libere ale naturii. Ce fel de obiect trebuie să fie o floare, cu greu o poate spune altcineva decât un botanist. Și chiar el, care recunoaște în floare organul de reproducere al plantei, nu ține seama de acest scop natural atunci când emite o judecată de gust asupra ei. Prin urmare, această judecată nu se bazează pe o perfecțiune, indiferent de tipul ei, nici pe o finalitate interioară la care să se raporteze combinarea elementelor diversului. Multe păsări (papagalul,

pasărea colibri, pasărea paradisului), o mulțime din crustaceele marine dețin o frumusețe care nu revine unui obiect determinat potrivit unor concepte relative la scopul său, ci place liber, pentru ea însăși. Tot astfel, desenele *à la grecque,* ornamentul în formă de frunze de pe ramele tablourilor sau de pe tapetele de hârtie etc. nu au nici o semnificație: ele nu reprezintă nimic, nici un obiect sub un concept determinat, și sunt frumuseți libere. În această categorie poate fi inclus și ceea ce în muzică se numește fantezie (fără temă), ba chiar întreaga muzică fără text.

În aprecierea unei frumuseți libere (potrivit simplei forme), judecata de gust este pură. Nu este presupus un concept al unui scop oarecare în vederea căruia diversul trebuie să servească obiectului dat și care să indice deci ceea ce acesta trebuie să reprezinte, concept prin care să fie limitată libertatea imaginației care, într-o anumită măsură, se află în joc liber contemplând figura.

Doar frumusețea unui om (și, în cadrul acestei specii, cea a unui bărbat, a unei femei sau a unui copil), frumusețea unui cal, a unei clădiri (biserică, palat, arsenal sau pavilion) presupun un concept al scopului care determină ceea ce trebuie să fie obiectul, așadar un concept al perfecțiunii sale; deci ea este doar o frumusețe dependentă. Însă, așa cum legarea agreabilului (senzației) cu frumusețea, care privește de fapt doar forma, compromite puritatea judecății de gust, tot astfel legarea a ceea ce este bun (adică a ceea ce face ca diversul să fie bun pentru obiectul însuși, potrivit scopului său) cu frumusețea dăunează purității sale.

Unei clădiri i s-ar putea adăuga multe lucruri care plac nemijlocit în intuiție, cu condiția să nu fie o biserică; o figură ar putea fi înfrumusețată cu tot felul de spirale și de trăsături ușoare, totuși regulate, așa cum procedează neozeelandezii cu tatuajul lor, cu condiția să nu fie un om; iar acesta ar putea avea trăsături mult mai fine și un contur al feței mult mai plăcut și mai blând, cu condiția să nu reprezinte un bărbat și mai ales unul războinic.

Dar satisfacția produsă de diversul unui obiect raportat la scopul interior care determină posibilitatea acestui obiect este o satisfacție bazată pe un concept; cea produsă de frumusețe nu presupune însă un concept, ci este legată nemijlocit de repre-

zentarea prin care este dat obiectul (nu prin care este gândit). Dacă judecata de gust referitoare la obiect devine dependentă de scopul conținut în concept, ca judecată rațională, și este astfel limitată, atunci ea nu mai este o judecată de gust liberă și pură.

Ce-i drept, gustul se află în câștig prin această legare a satisfacției estetice cu cea intelectuală, în sensul că el este fixat și, deși nu devine universal, totuși i se pot prescrie reguli relativ la anumite obiecte determinate final. Dar atunci ele nu mai sunt reguli ale gustului, ci doar ale armonizării gustului cu rațiunea, adică a frumosului cu ceea ce este bun; prin această armonizare, frumosul devine utilizabil ca instrument în vederea a ceea ce este bun, pentru a întemeia pe acea stare a sufletului care se autoconservă și care are valabilitate universală subiectivă acel mod de gândire care nu poate fi menținut decât printr-un efort susținut, dar care are o valabilitate universală obiectivă. De fapt, nici perfecțiunea nu se află în câștig datorită frumuseții, nici frumusețea datorită perfecțiunii; însă, întrucât nu se poate evita – atunci când comparăm reprezentarea prin care ne este dat un obiect cu obiectul (relativ la ceea ce trebuie să fie) prin intermediul unui concept – să nu o asociem în același timp cu senzația subiectului, *întreaga facultate* de reprezentare este aceea care se află în câștig dacă ambele stări de spirit se acordă.

O judecată de gust relativă la un anumit obiect care are un scop interior determinat este pură numai când cel care judecă fie că nu are nici o idee despre acest scop, fie că face abstracție de el în judecata sa. Însă în acest caz, deși emite o judecată de gust corectă, întrucât consideră obiectul ca o frumusețe liberă, el s-ar expune reproșurilor celui care consideră frumusețea obiectului doar ca o proprietate dependentă (ține seama de scopul obiectului) și ar fi învinuit că are un gust fals. În fond, amândoi judecă corect în felul lor: unul după ceea ce are în fața simțurilor, altul după ceea ce are în minte. Prin această distincție, pot fi evitate multe dispute între arbitrii gustului, arătându-li-se că unul consideră frumusețea liberă, iar celălalt frumusețea dependentă, că primul emite o judecată de gust pură, iar cel de-al doilea o judecată de gust aplicată.

17. Despre idealul de frumusețe

Nu se poate da o regulă obiectivă a gustului care să determine prin concepte ce este frumos. Căci orice judecată care provine din această sursă este estetică, adică factorul ei determinant este sentimentul subiectului, și nu conceptul unui obiect. Căutarea unui principiu al gustului, care să dea prin concepte determinate criteriul universal al frumosului, este o strădanie zadarnică, deoarece se caută ceva imposibil și contradictoriu în sine. Comunicabilitatea universală a senzației (de plăcere sau de neplăcere), senzație care se produce fără concept, unanimitatea, pe cât posibil, a tuturor timpurilor și popoarelor, privitoare la acest sentiment determinat de reprezentarea anumitor obiecte, constituie criteriul empiric, deși slab și abia suficient pentru presupunere, al provenienței gustului, confirmat astfel prin exemple, din temeiul adânc ascuns și comun tuturor oamenilor, al umanității în apropierea formelor sub care le sunt date obiectele.

De aceea, anumite produse ale gustului sunt considerate *exemplare*, dar nu ca și când gustul s-ar putea dobândi prin imitarea altora. Căci gustul trebuie să fie o facultate personală; cel care imită un model demonstrează într-adevăr, atunci când reușește, abilitate, dar gust doar în măsura în care el poate aprecia singur acest model*. Însă de aici rezultă că modelul suprem, prototipul gustului, este o simplă idee pe care fiecare trebuie s-o producă în sine însuși și conform căreia trebuie să aprecieze tot ceea ce constituie obiect al gustului, exemplu al aprecierii prin gust și chiar gustul celorlalți. *Ideea* este de fapt un concept al rațiunii, iar *idealul,* reprezentarea unei ființe particulare ca adecvată unei idei. De aceea, acel prototip al gustului, care se bazează, desigur, pe ideea nedeterminată a rațiunii despre un maximum, dar care nu poate fi reprezentat prin concepte, ci printr-o întruchipare particulară, poate fi numit mai curând idealul frumosului;

---

* Modelele gustului relative la artele vorbirii trebuie compuse într-o limbă moartă și savantă. Într-o limbă moartă, pentru a nu trebui să suporte modificările care afectează în mod inevitabil limbile vii și care fac ca expresiile nobile să devină plate, ca cele obișnuite să se învechească, iar cele nou create să aibă doar o circulație de scurtă durată; într-o limbă savantă, pentru a avea o gramatică care să nu fie supusă schimbărilor capricioase ale modei, ci să aibă regula ei neschimbătoare.

şi, atunci când nu suntem în posesia lui, ne străduim totuşi să-l producem în noi. El va fi însă doar un ideal al imaginaţiei, tocmai pentru că nu se bazează pe concepte, ci pe întruchipare; iar facultatea de întruchipare este imaginaţia. – Dar cum ajungem la un astfel de ideal de frumuseţe? *A priori* sau empiric? Tot astfel: care gen al frumosului poate avea un ideal?

Mai întâi, este bine să observăm că frumuseţea pentru care vrem să căutăm un ideal nu trebuie să fie o frumuseţe *vagă*, ci o frumuseţe *fixată* printr-un concept al finalităţii obiective; în consecinţă, ea nu poate aparţine unui obiect al unei judecăţi de gust pe deplin pure, ci unui obiect al unei judecăţi de gust în parte intelectuale. Cu alte cuvinte, în acea categorie de principii ale aprecierii unde trebuie să existe un ideal, acolo trebuie să stea la bază o anumită idee a raţiunii conformă unor concepte determinate, idee care determină *a priori* scopul pe care se întemeiază posibilitatea interioară a obiectului. Un ideal de flori frumoase, de mobilare frumoasă, de privelişte frumoasă nu poate fi gândit. Dar nici frumuseţea dependentă de anumite scopuri – de exemplu, o locuinţă frumoasă, un arbore frumos, o grădină frumoasă ş.a.m.d. – nu ne permite să ne reprezentăm un ideal al ei, probabil pentru că scopurile nu sunt suficient determinate şi fixate prin conceptul lor; ca atare, finalitatea este aproape tot atât de liberă ca în cazul frumuseţii *vagi*. Numai ceea ce are scopul existenţei sale în sine însuşi, *omul,* care poate să-şi fixeze el însuşi prin raţiune scopurile sau, acolo unde trebuie să le ia din percepţia exterioară, poate totuşi să le unească cu scopurile esenţiale şi universale, iar acordul cu ele poate să-l judece şi estetic, *acest* om este deci singurul dintre toate obiectele lumii capabil de un ideal de *frumuseţe,* aşa cum şi umanitatea în persoana sa, ca inteligenţă, este capabilă de un ideal de *perfecţiune.*

Aici este vorba însă de două lucruri: în *primul rând,* de *ideea normală* estetică, adică o intuiţie particulară (a imaginaţiei) ce reprezintă etalonul aprecierii omului ca exemplar al unei anumite specii animale; în *al doilea rând,* de *ideea raţiunii* care transformă scopurile umanităţii, întrucât ele nu pot fi reprezentate sensibil, în principiu al aprecierii unei forme prin care el se manifestă ca efect în lumea fenomenelor. Ideea normală trebuie să-şi ia din experienţă elementele formei unui animal care aparţine unei specii particulare; dar finalitatea cea mai mare în construcţia formei, care ar putea fi etalon universal al aprecierii estetice a fiecărui

individ al acestei specii, imaginea care a stat ca și intenționat la baza tehnicii naturii, imaginea căreia îi corespunde doar specia în totalitate, și nu vreun individ izolat, aceasta se află doar în ideea celor care judecă. Ea poate fi însă întruchipată, cu proporțiile ei, ca idee estetică, pe deplin *in concreto* într-o imagine-model. Pentru a putea face inteligibil, într-o anumită măsură, cum se petrece acest lucru (căci cine poate smulge naturii toate tainele ei?), vom încerca să oferim o explicație psihologică.

Trebuie să notăm că imaginația, într-un mod cu totul de neînțeles pentru noi, poate nu numai să recheme în memorie (cu un anumit prilej) semnele conceptelor, chiar pe acelea foarte vechi, ci este de asemenea capabilă să reproducă imaginea și forma obiectului dintr-un număr foarte mare de obiecte de diferite feluri sau de același fel. Ea este în stare chiar, atunci când mintea vrea să stabilească comparații, ca, suprapunând efectiv – după toate presupunerile – o imagine peste alta, deși nu suntem suficient de conștienți de aceasta, să obțină de aici, prin concordanța mai multor imagini de același fel, o medie care le servește tuturor celorlalte drept măsură comună. Dacă cineva care a văzut mii de bărbați adulți vrea să se pronunțe asupra staturilor normale, la care se ajunge prin comparații, atunci imaginația suprapune (după părerea mea) un mare număr de imagini (poate totalitatea lor); și, dacă îmi este îngăduit să folosesc aici o analogie din optică, în spațiul unde se unesc cele mai multe din ele și în interiorul conturului unde locul este luminat de culoarea cea mai intensă, acolo devine sesizabilă *statura medie;* ea este, în ceea ce privește atât înălțimea, cât și lățimea, la fel de îndepărtată de limitele extreme ale staturilor celor mai mari și celor mai mici. Aceasta este statura unui bărbat frumos. (Același rezultat s-ar putea obține mecanic, dacă s-ar măsura cele câteva mii de bărbați, dacă s-ar aduna înălțimile și lățimile și grosimile între ele și dacă suma s-ar împărți la întreg. Dar imaginația realizează aceasta printr-un efect dinamic, care provine din sesizarea multiplă a unor astfel de forme de către organul simțului interior.) Dacă într-un mod asemănător se caută pentru acest bărbat mediu capul mediu, iar pentru el nasul mediu ș.a.m.d., atunci această figură stă la baza ideii normale a bărbatului frumos din țara unde s-a făcut comparația. De aceea, un negru va trebui să aibă cu necesitate, în aceste condiții empirice, o altă idee normală a frumuseții figurii decât un alb, chinezul o idee normală diferită de aceea a unui european. La

fel ar sta lucrurile şi cu modelul unui cal sau câine frumos (de o anumită rasă). – Această *idee normală* nu este derivată, sub forma unor reguli *determinate,* din proporţiile obţinute din experienţă, ci ea este aceea care abia face cu putinţă regulile aprecierii. Ea este imaginea valabilă pentru întreaga specie, care pluteşte între toate intuiţiile indivizilor, deosebite între ele din mai multe puncte de vedere, imagine pe care natura a pus-o ca arhetip la baza produselor ei în această specie, dar pe care, se pare, nu a realizat-o pe deplin în nici un individ. Ea nu este în nici un caz întregul arhetip al *frumuseţii* în această specie, ci doar forma, condiţie indispensabilă a oricărei frumuseţi, deci doar *corectitudinea* în întruchiparea speciei. Ea este, cum s-a spus şi despre celebrul *Dorifor* al lui Policlet, *regula* (tocmai în vederea acestui scop a putut fi folosită şi vaca lui Miron pentru specia ei). De aceea, ea nu poate conţine nimic caracteristic în mod specific; în caz contrar, ea nu ar fi ideea normală a speciei. Întruchiparea ei nu place datorită frumuseţii, ci doar pentru că ea nu contrazice nici una din condiţiile a căror împlinire este necesară pentru ca un exemplar al acestei specii să poată fi frumos. Întruchiparea este doar exactă*.

De *ideea normală* a frumosului se mai deosebeşte şi *idealul* de frumuseţe pe care ne putem aştepta, din motivele amintite, să-l întâlnim doar în cazul înfăţişării *omului.* Aici idealul constă în expresia *moralităţii,* fără de care obiectul nu ar plăcea universal şi pozitiv (nu doar negativ într-o întruchipare exactă). Expresia vizibilă a ideilor morale care-l stăpânesc pe om în interior poate fi dobândită într-adevăr doar din experienţă; însă, pentru a face într-o anumită măsură vizibilă în expresia corpului

* Vom constata că o figură perfect regulată, pe care pictorul ar dori s-o aibă ca model, nu spune de obicei nimic, deoarece nu conţine nimic caracteristic; ea exprimă deci mai mult ideea speciei decât trăsăturile distinctive ale unei persoane. Exagerarea caracteristicului de acest tip, adică ceea ce dăunează ideii normale înseşi (a finalităţii speciei) se numeşte *caricatură.* De asemenea, experienţa arată că în general acelor figuri pe deplin regulate le corespunde în interior doar un om mediocru; explicaţia probabilă (dacă se poate admite că natura exprimă în exterior proporţiile interiorului) constă în aceea că dacă nici una din dispoziţiile spiritului nu depăşeşte acele proporţii care sunt necesare pentru a alcătui un om fără greşeală, nu ne putem aştepta la nimic din ceea ce se numeşte *geniu,* în cazul căruia natura pare că se abate de la raporturile obişnuite pe care le creează între facultăţile sufletului în favoarea uneia dintre ele.

(ca efect al interiorului) legătura lor cu tot ceea ce rațiunea noastră asociază binelui moral în ideea finalității supreme – bunătatea sufletească, puritatea, tăria sau calmul ș.a.m.d. –, este necesară îmbinarea ideilor pure ale rațiunii cu o mare forță a imaginației la cel care doar le apreciază și cu atât mai mult la cel care vrea să le întruchipeze. Corectitudinea unui astfel de ideal de frumusețe este dovedită prin aceea că el nu permite amestecul vreunei atracții a simțurilor în satisfacția produsă de obiectul său, trezind totodată un mare interes pentru el. Aceasta dovedește că aprecierea după un astfel de criteriu nu poate fi niciodată pur estetică și că aprecierea conformă unui ideal de frumusețe nu este o simplă judecată de gust.

Definiția frumosului dedusă din acest al treilea moment

Frumusețea este forma *finalității* unui obiect, întrucât o percepem *fără reprezentarea unui scop**.

Momentul al patrulea al judecății de gust, potrivit modalității satisfacției produse de obiect

18. Ce este modalitatea unei judecăți de gust

Despre orice reprezentare pot să spun că este cel puțin *posibil* ca ea (în calitate de cunoștință) să fie legată de o plăcere.

* Acestei definiții i s-ar putea aduce următoarea obiecție: există lucruri la care se observă o formă finală fără să se găsească un scop pentru ele; de exemplu, deși uneltele de piatră scoase adesea din vechile movile funerare și prevăzute cu o gaură în loc de mâner trădează prin forma lor un mod clar o finalitate, fără ca scopul lor să ne fie cunoscut, totuși ele nu pot fi din acest motiv calificate drept frumoase. Însă este suficient să le considerăm opere de artă, pentru a trebui să mărturisim că raportăm figura lor la o intenție și la un scop oarecare. De aici, și absența oricărei satisfacții nemijlocite în intuirea lor. Dimpotrivă, o floare, de exemplu o lalea, trece drept frumoasă, deoarece în perceperea ei întâlnim o anumită finalitate care, așa cum o apreciem, nu este raportată la un scop.

Despre ceea ce numesc *agreabil* spun că îmi produce *într-adevăr* plăcere. Dar despre *frumos* gândim că are o relație *necesară* cu satisfacția. Această necesitate este însă de un tip deosebit; ea nu este o necesitate teoretică obiectivă, în cazul căreia se poate ști *a priori* că fiecare *va simți* această satisfacție produsă de obiectul pe care l-am numit frumos; de asemenea, ea nu este nici o necesitate practică, în cazul căreia, datorită conceptelor unei voințe raționale pure, care dă regula pentru ființele ce acționează liber, această satisfacție este urmarea necesară a unei legi obiective și nu înseamnă nimic altceva decât că pur și simplu (fără o altă intenție) trebuie *(soll)* acționat într-un mod determinat. Ca necesitate gândită într-o judecată estetică, ea poate fi numită doar *exemplară*, adică o necesitate a adeziunii *tuturor* la o judecată care este considerată ca exemplu al unei reguli universale ce nu poate fi formulată. Întrucât o judecată estetică nu este o judecată obiectivă și de cunoaștere, această necesitate nu poate fi derivată din anumite concepte și nu este deci apodictică. Într-o și mai mică măsură poate fi ea dedusă din universalitatea experienței (din consensul unanim al judecăților asupra frumuseții unui obiect determinat). Căci nu numai că în această privință experiența ar putea produce doar cu greu suficiente dovezi, dar conceptul de necesitate al acestor judecăți nu se poate întemeia pe judecăți empirice.

19. **Necesitatea subiectivă pe care o atribuim judecății de gust este condiționată**

Judecata de gust pretinde acordul fiecăruia, iar cel care declară că ceva este frumos vrea ca toți să fie obligați *(sollen)* să admire respectivul obiect și să-l declare la rândul lor frumos. Deci în judecata estetică *obligația (sollen)* este exprimată chiar în conformitate cu toate datele necesare aprecierii, totuși numai în mod condiționat. Se solicită acordul celorlalți, întrucât există pentru aceasta un principiu comun tuturor; și chiar s-ar putea conta pe acest acord, dacă am fi întotdeauna siguri că se subsumează corect cazul sub acel principiu ca regulă a aprobării.

20. Condiția necesității pe care o conține o judecată de gust este ideea unui simț comun

Dacă judecățile de gust (asemeni judecăților de cunoaștere) ar avea un principiu obiectiv determinat, cel care le-ar enunța potrivit acestuia ar emite pretenții la o necesitate necondiționată a judecății sale. Dacă ele nu ar avea nici un principiu, așa cum se întâmplă cu judecățile simplului gust al simțurilor, nimeni nu s-ar gândi la necesitatea lor. Așadar, ele trebuie să aibă un principiu subiectiv care determină doar prin sentiment, și nu prin concepte, totuși într-un mod universal valabil, ceea ce place sau displace. Însă un astfel de principiu ar putea fi înțeles doar ca un *simț comun,* fundamental deosebit de intelectul comun, care este numit câteodată și simț comun *(sensus communis),* întrucât ultimul nu judecă pe baza sentimentului, ci întotdeauna pe baza conceptelor, chiar dacă de cele mai multe ori ele nu sunt decât principii reprezentate confuz.

Prin urmare, doar presupunerea că există un simț comun (prin care nu înțelegem un simț extern, ci efectul jocului liber al facultăților noastre de cunoaștere) îndreptățește emiterea de judecăți de gust.

21. Este întemeiată presupunerea unui simț comun?

Cunoştinţele şi judecățile, împreună cu convingerea care le însoțește, trebuie să fie universal comunicabile, căci altfel nu ar exista concordanța între ele şi obiect; ele ar fi, în totalitate, un simplu joc subiectiv al facultăților de reprezentare, exact așa cum pretinde scepticismul. Dar dacă cunoştințele trebuie să fie comunicabile, atunci și starea de spirit, adică acordul facultăților noastre de cunoaștere în vederea unei cunoașteri în genere, și anume proporția necesară pentru a face dintr-o reprezentare (prin care ne este dat un obiect) o cunoștință, trebuie să fie universal comunicabilă. Căci fără această stare de spirit, ca o condiție subiectivă a cunoașterii, cunoștința, ca efect al ei, nu s-ar putea naște. Aceasta se întâmplă într-adevăr ori de câte ori un obiect dat activează, prin intermediul simțurilor, imaginația pentru a combina elementele diversului, iar aceasta pune în mișcare intelectul pentru a le uni în concepte. Însă acest acord al facultăților de

cunoaștere are proporții diferite în funcție de diversitatea obiectelor date. Totuși, trebuie să existe o proporție în care acest raport interior, în vederea activării celor două facultăți (una prin cealaltă), să fie optim pentru o cunoaștere (a obiectelor date) în genere; iar acest acord nu poate fi determinat altfel decât prin sentiment (nu potrivit conceptelor). Dar pentru că acest acord trebuie să fie universal comunicabil, deci și sentimentul corespunzător lui (în cazul unei reprezentări date), iar comunicabilitatea universală a unui sentiment presupune un simț comun, admiterea acestuia este întemeiată. Nu este deci nevoie ca pentru această admitere să ne bazăm pe observații psihologice, căci simțul comun este o condiție necesară a comunicabilității universale a cunoștințelor noastre, care trebuie presupusă în cazul oricărei logici și al oricărui principiu de cunoaștere care nu este sceptic.

22. **Necesitatea asentimentului universal, care este gândită într-o judecată de gust, este o necesitate subiectivă care, presupunându-se un simț comun, este reprezentată ca obiectivă**

În cazul tuturor judecăților prin care declarăm că ceva este frumos nu permitem nimănui să fie de altă părere, fără ca totuși să ne bazăm judecata pe concepte, ci doar pe sentimentul nostru, pe care nu-l considerăm ca pe un sentiment particular, ci ca pe unul comun tuturor. Dar acest simț comun, având în vedere scopul său, nu poate fi întemeiat pe experiență, căci el urmărește să justifice judecăți care conțin o obligație *(sollen);* el nu spune că fiecare *va fi* de acord cu judecata noastră, ci că fiecare *trebuie (soll)* să fie de acord cu ea. Prin urmare, simțul comun, a cărui judecată o exemplific aici prin judecata mea de gust și căreia îi atribui din acest motiv o valabilitate *exemplară,* este o simplă normă ideală; pe baza presupunerii ei, putem transforma cu îndreptățire în regulă pentru fiecare o judecată care concordă cu ea și satisfacția produsă de un obiect, pe care judecata o exprimă. Căci, deși principiul este doar subiectiv, totuși el este admis ca subiectiv-universal (o idee necesară pentru fiecare), iar în ceea ce privește unanimitatea celor care judecă, ar putea cere, asemeni unui principiu obiectiv, un acord universal, cu condiția să existe certitudinea că i s-a subsumat corect.

Această normă nedeterminată a unui simț comun este într-adevăr presupusă de noi: o dovedește pretenția noastră de a emite judecăți de gust. Nu intenționăm să cercetăm aici și nici nu putem cerceta încă întrebările: există în realitate un astfel de simț comun ca principiu constitutiv al posibilității experienței, sau un principiu superior al rațiunii este acela care face din producerea în noi a unui simț comun în vederea unor scopuri superioare un principiu regulativ pentru noi?; cu alte cuvinte, este gustul o facultate originară și naturală, sau doar o idee despre o facultate artificială care abia trebuie dobândită, așa încât judecata de gust cu pretenția ei la o adeziune universală nu este de fapt decât o cerință a rațiunii de a produce o astfel de unanimitate a simțirii, iar obligația *(das Sollen),* adică necesitatea obiectivă a contopirii sentimentului fiecăruia cu sentimentul particular al celuilalt, nu indică decât posibilitatea acordului în această privință, judecata de gust fiind doar un exemplu al aplicării acestui principiu? Deocamdată, nu vrem și nu putem decât să analizăm elementele componente ale gustului și să le reunim apoi în ideea unui simț comun.

Definiția frumosului dedusă din momentul al patrulea

Numim frumos ceea ce este cunoscut fără concept ca obiect al unei satisfacții *necesare.*

Observație generală la primul capitol al analiticii

Din analizele de mai sus, rezultă că totul conduce spre conceptul de gust înțeles ca o facultate de judecare a unui obiect în raport cu *legitatea liberă* a imaginației. Însă dacă în judecata de gust imaginația trebuie considerată în libertatea ei, atunci ea nu este înțeleasă în primul rând ca reproductivă, deci ca subordonată legilor asociației, ci ca productivă și spontană (ca sursă a formelor arbitrare ale intuițiilor posibile); cu toate că în cazul perceperii unui obiect dat al simțurilor ea este legată de o anumită formă a acestui obiect și, ca atare, nu are un joc liber (ca în poezie), totuși se poate înțelege cu ușurință că obiectul îi poate oferi tocmai o astfel de formă care conține o combinare a elementelor diversului așa cum ar schița-o imaginația, dacă i s-ar da frâu liber, în acord cu *legile intelectului* în genere.

Numai că a concepe *imaginaţia* ca *liberă* şi totuşi *prin sine legiuitoare,* cu alte cuvinte ca având autonomie, este contradictoriu. Doar intelectul dă legea. Dar dacă imaginaţia este silită să procedeze în conformitate cu o anumită lege, produsul ei, potrivit formei, este determinat prin concepte relativ la modul în care trebuie să fie; însă atunci satisfacţia, aşa cum am arătat mai sus, nu este produsă de frumos, ci de ceea ce este bun (de perfecţiune, în orice caz numai de cea formală), iar judecata nu este o judecată de gust. Prin urmare, doar o legitate fără lege şi o concordanţă subiectivă a imaginaţiei cu intelectul, fără una obiectivă, unde reprezentarea este raportată la conceptul determinat al unui obiect, pot coexista cu legitatea liberă a intelectului (care a fost numită şi finalitate fără scop) şi cu caracterul particular al judecăţii de gust.

De obicei, criticii gustului văd în figurile geometrice regulate un cerc, un pătrat, un cub ş.a.m.d., cele mai simple şi mai neîndoielnice exemple de frumuseţe; şi totuşi, ele sunt numite regulate tocmai pentru că nu pot fi reprezentate altfel decât ca simple întruchipări ale unui concept determinat care prescrie regula pentru figura respectivă (care este posibilă doar conform regulii). În consecinţă, una din cele două judecăţi trebuie să fie greşită: fie cea a criticilor care atribuie frumuseţe figurilor amintite, fie a noastră care consideră finalitatea fără concept ca necesară pentru frumuseţe.

Nimeni nu va admite lesne că este necesar un om de gust pentru a obţine mai multă satisfacţie de la un cerc decât de la un contur neregulat, de la un patrulater cu laturile şi unghiurile egale decât de la unul strâmb, cu laturile inegale, ca şi mutilat; căci pentru aceasta este nevoie doar de un intelect comun, şi nu de gust. Acolo unde există o intenţie, de exemplu aceea de a aprecia mărimea unui loc sau de a face sesizabil raportul părţilor una fa ă de alta şi faţă de întreg într-o diviziune, acolo sunt necesare figurile regulate, şi anume cele de tipul cel mai simplu; iar satisfacţia nu provine nemijlocit din intuirea figurii, ci din utilitatea ei pentru orice intenţie posibilă. O cameră ai cărei pereţi fac unghiuri ascuţite, un loc de grădină de acelaşi fel, chiar orice încălcare a simetriei atât în înfăţişarea animalelor (de exemplu, cele monooculare), cât şi a clădirilor sau a straturilor de flori displac, întrucât sunt fără rost nu numai din punct de vedere practic, relativ la o utilizare determinată a acestor lucruri, ci şi pentru

aprecierea prin prisma oricărei intenții posibile; dimpotrivă, judecata de gust, atunci când e pură, asociază nemijlocit plăcerea sau neplăcerea, fără considerarea utilizării sau a unui scop, cu simpla *contemplare* a obiectului.

Regularitatea, care conduce la conceptul unui obiect, este într-adevăr condiția indispensabilă *(conditio sine qua non)* pentru cuprinderea obiectului într-o reprezentare unică și pentru determinarea diversului în forma obiectului. Această determinare este un scop relativ la cunoaștere; în raport cu aceasta, ea este întotdeauna asociată cu satisfacția (care însoțește realizarea oricărei intenții, fie și a uneia doar problematice). Însă atunci este vorba doar de aprobarea rezolvării unei probleme, și nu de îndeletnicirea liberă și nedeterminată final a facultăților sufletului cu ceea ce numim frumos, caz în care intelectul slujește imaginația, și nu invers.

În cazul unui lucru posibil doar datorită unei intenții, o clădire, chiar un animal, regularitatea, care constă în simetrie, trebuie să exprime unitatea intuiției care însoțește conceptul de scop și care aparține cunoașterii. Însă acolo unde trebuie întreținut doar un joc liber al facultăților de reprezentare (totuși cu condiția de a nu dăuna intelectului), în cazul parcurilor, al împodobirii camerelor, în cazul feluritelor obiecte de gust etc., regularitatea, care se anunță ca o constrângere, este pe cât posibil evitată; de aceea, gustul englezesc al grădinilor, gustul baroc al mobilelor împing libertatea imaginației până la vecinătatea grotescului, iar această îndepărtare de orice constrângere a regulii reprezintă tocmai cazul în care gustul își poate arăta cea mai mare perfecțiune în proiectele imaginației.

Orice regularitate rigidă (care se apropie de regularitatea matematică) este contrară gustului: ea nu permite o zăbovire îndelungată în contemplarea sa, ci plictisește atunci când nu vizează în mod declarat cunoașterea sau un scop practic determinat. Dimpotrivă, toate lucrurile cu care imaginația se poate juca în mod liber și final ni se par întotdeauna noi și nu ne săturăm niciodată privindu-le. Marsden, în a sa descriere a Sumatrei, face observația că acolo frumusețile libere ale naturii îl înconjoară pretutindeni pe spectator și că de aceea ele sunt mai puțin atrăgătoare; că, în schimb, o plantație de piper, pe care a întâlnit-o în mijlocul unei păduri, unde aracii pe care se cațără această plantă formează alei paralele, a avut mult farmec pentru el; de aici,

conchide că frumusețea sălbatică, în aparență lipsită de regulă, îi place ca variație doar aceluia care s-a săturat să privească frumusețea regulată. Însă el trebuie să încerce să rămână o zi întreagă în mijlocul plantației sale de piper pentru a-și da seama că, atunci când intelectul, datorită regularității, se află în dispoziția pentru ordine pe care o caută pretutindeni, obiectul nu-l mai atrage, mai mult, supune imaginația unei constrângeri împovărătoare; că, dimpotrivă, natura care acolo este risipitoare până la luxurie cu diversitatea și nu este supusă constrângerii vreunei reguli artificiale poate oferi neîncetat hrană gustului său. – Chiar cântecul păsărilor, pe care nu-l putem reduce la vreo regulă muzicală, pare să aibă mai multă libertate și de aceea să însemne mai mult pentru gust decât cântecul omului, care e compus după toate regulile artei muzicale, deoarece ne săturăm mult mai repede de ultimul dacă este repetat des și un timp mai îndelungat. Însă aici confundăm probabil participarea noastră la voioșia unui mic animal iubit cu frumusețea cântecului său care, atunci când este imitat exact de către om (așa cum se întâmplă câteodată cu cântecul privighetorii), pare urechii noastre total lipsit de gust.

Obiectele frumoase mai trebuie deosebite de perspectivele frumoase asupra obiectelor (care adesea, din cauza depărtării, nu mai pot fi recunoscute clar). În cazul ultimelor, gustul pare că se fixează nu atât asupra a ceea ce *cuprinde* imaginația în acest câmp, cât mai curând asupra a ceea ce este determinată să *creeze* cu acest prilej, adică asupra fanteziilor propriu-zise cu care se îndeletnicește spiritul, continuu înviorat de diversitatea care izbește ochiul. Așa se întâmplă, de exemplu, atunci când privim formele schimbătoare ale focului din cămin sau ale unui pârâu care susură: nici unul nu este o frumusețe, totuși amândouă atrag imaginația întrucât întrețin jocul ei liber.

Cartea a doua

ANALITICA SUBLIMULUI

23. Trecerea de la facultatea de judecare a frumosului la facultatea de judecare a sublimului

Frumosul se aseamănă cu sublimul în aceea că ambele plac pentru ele însele; de asemenea, nici unul dintre ele nu presu-

pune o judecată a simţurilor sau o judecată logic-determinativă, ci o judecată de reflexie; ca atare, satisfacţia nu depinde nici de o senzaţie, cum este cea produsă de agreabil, nici de un concept determinat, ca satisfacţia produsă de ceea ce este bun. Cu toate acestea, ea este raportată la concepte, ce-i drept nedeterminate, deci este legată de simpla întruchipare sau de facultatea acesteia; astfel, facultatea de întruchipare sau imaginaţia este considerată, în cazul unei intuiţii date, ca acordându-se cu *facultatea conceptelor* intelectului sau raţiunii, pe care o stimulează. De aceea, atât judecata asupra frumosului, cât şi cea asupra sublimului sunt judecăţi singulare, dar totuşi se declară universal valabile pentru fiecare subiect, deşi pretenţiile lor se limitează doar la sentimentul de plăcere şi nu vizează cunoaşterea obiectului.

Dar între frumos şi sublim există şi deosebiri importante şi totodată evidente. Frumosul naturii priveşte forma obiectului care constă în limitare; dimpotrivă, sublimul poate fi întâlnit şi la un obiect lipsit de formă, întrucât *nelimitarea* este reprezentată în el sau datorită lui, dar gândindu-se totodată totalitatea acesteia, astfel încât frumosul pare să fie folosit pentru întruchiparea unui concept nedeterminat al intelectului, iar sublimul pentru întruchiparea unui concept nedeterminat al raţiunii. Aşadar, în primul caz satisfacţia este legată de reprezentarea *calităţii*, iar în al doilea de reprezentarea *cantităţii*. De asemenea, ultima formă de satisfacţie se deosebeşte foarte mult, în ceea ce priveşte natura ei, de prima formă; căci aceasta (frumosul) conţine nemijlocit un intens sentiment vital şi de aceea poate fi asociată cu atracţia şi cu jocul imaginaţiei, în timp ce aceea (sentimentul sublimului) este o plăcere care rezultă doar indirect, adică provine din sentimentul unei opriri momentane a forţelor vitale urmată imediat de o izbucnire a lor, mult mai puternică; în consecinţă, ca emoţie ea pare să nu fie un joc, ci o îndeletnicire serioasă a imaginaţiei. De aceea, sentimentul sublimului nu poate fi asociat nici cu atracţia; şi, întrucât spiritul nu este doar atras de obiect, ci alternativ mereu şi respins de el, satisfacţia produsă de sublim nu conţine atât plăcere pozitivă, cât mai curând admiraţie sau respect, adică plăcere negativă.

Însă deosebirea intimă şi cea mai importantă dintre sublim şi frumos constă în aceea că – dacă considerăm aici, după cum se cuvine, în primul rând sublimul obiectelor naturii (sublimul

ar ei este întotdeauna limitat de condiţiile concordanţei cu natura) – frumuseţea naturii (cea autonomă) conţine în forma ei o finalitate datorită căreia obiectul pare să fie oarecum predeterminat pentru facultatea noastră de judecare, constituind astfel în sine un obiect al satisfacţiei; dimpotrivă, ceea ce trezeşte în noi fără deliberare, doar în percepere, sentimentul sublimului poate părea într-adevăr, după formă, lipsit de finalitate pentru facultatea noastră de judecare, neadecvat pentru facultatea noastră de întruchipare şi brutal pentru imaginaţie, totuşi este judecat ca fiind cu atât mai sublim.

Din cele de mai sus, reiese clar că ne exprimăm cu totul incorect atunci când numim sublim un *obiect al naturii*, deşi multe dintre ele pot fi numite cu deplină îndreptăţire frumoase; căci, cum putem folosi o expresie de aprobare pentru ceea ce este perceput ca lipsit de finalitate? În fapt, nu putem spune mai mult decât că obiectul este apt pentru întruchiparea sublimului pe care îl găsim în spirit; căci sublimul adevărat nu poate fi conţinut de nici o formă sensibilă, ci priveşte doar ideile raţiunii care, deşi nu găsesc o întruchipare adecvată lor, tocmai datorită acestei inadecvări, ce poate fi înfăţişată sensibil, devin active şi ne vin în minte. Astfel, oceanul întins, răscolit de furtună nu poate fi numit sublim. Priveliştea lui este îngrozitoare; iar spiritul trebuie să fi fost deja plin cu tot felul de idei atunci când o atare intuiţie urmează să-l predispună la un sentiment sublim prin aceea că el este determinat să părăsească sensibilitatea şi să se îndeletnicească cu idei ce conţin o finalitate superioară.

Frumuseţea autonomă a naturii ne relevă o tehnică a naturii care o face reprezentabilă ca pe un sistem conform legilor al căror principiu nu-l găsim în întreaga noastră facultate a intelectului; este un principiu al finalităţii relativ la aplicarea facultăţii de judecare la fenomene, aşa încât acestea nu trebuie considerate ca aparţinând doar naturii, ca mecanism lipsit de scop, ci şi artei. Deşi nu îmbogăţeşte efectiv cunoştinţele noastre despre obiectele naturii, totuşi tipul de frumuseţe amintit transformă noţiunea noastră despre natură, înţeleasă ca simplu mecanism, într-o noţiune a naturii înţeleasă ca artă, ceea ce îndeamnă la cercetări profunde asupra posibilităţii unei astfel de forme. Însă în ceea ce obişnuim să numim sublim în natură nu există nimic care să conducă la principii obiective deosebite şi la forme ale

naturii corespunzătoare lor; dimpotrivă, natura trezeşte ideile sublimului mai ales prin haosul ei sau prin pustiirea şi dezordinea cea mai sălbatică şi lipsită de regulă, cu condiţia să arate măreţie şi forţă. De aici reiese că conceptul de sublim al naturii nu este nici pe departe atât de important şi de bogat în consecinţe cum este conceptul de frumos al naturii; de asemenea, că el nu indică ceva în natură care să aibă caracter final, ci doar în *utilizarea* posibilă a intuiţiilor acesteia pentru a ne face să simţim în noi înşine o finalitate care este în întregime independentă de natură. Pentru frumosul naturii trebuie să căutăm o cauză în afara noastră, pentru sublim însă, doar în noi şi în modul de gândire care introduce sublimul în reprezentarea naturii. Aceasta este o observaţie preliminară foarte importantă, care separă total ideile sublimului de ideea unei finalităţi *a naturii;* ea transformă teoria acestuia într-o simplă anexă a aprecierii estetice a finalităţii naturii, deoarece prin sublim nu este reprezentată vreo formă particulară a naturii, ci se dezvoltă doar o utilizare finală pe care imaginaţia o dă reprezentării ei.

24. **Despre împărţirea unei cercetări asupra sentimentului sublimului**

În ce priveşte împărţirea momentelor aprecierii estetice a obiectelor relativ la sentimentul sublimului, analitica va putea urma acelaşi principiu care a stat la baza analizei judecăţilor de gust. Căci, ca judecată a facultăţii de judecare reflexive estetice, satisfacţia produsă de sublim trebuie să fie, ca şi cea produsă de frumos, universal valabilă potrivit *cantităţii,* dezinteresată potrivit *calităţii;* ea trebuie să reprezinte finalitate subiectivă potrivit *relaţiei* şi s-o reprezinte ca necesară potrivit *modalităţii.* Deci metoda noastră nu se va deosebi aici de metoda folosită în capitolul anterior; numai că acolo, unde judecata estetică privea forma obiectului, am început cu cercetarea calităţii, în timp ce aici, având în vedere lipsa de formă pe care o constatăm la ceea ce numim sublim, vom începe cu cantitatea ca prim moment al judecăţii estetice asupra sublimului; temeiul pentru aceasta poate fi găsit în paragraful anterior.

Însă analiza sublimului are nevoie de o împărțire care nu era necesară pentru cea a frumosului, împărțirea în *sublim matematic* și *sublim dinamic*.

Căci, întrucât sentimentul sublimului implică o mișcare a sufletului legată de aprecierea obiectului, în timp ce gustul pentru frumos presupune și menține sufletul într-o contemplație *liniștită*, iar această mișcare trebuie apreciată ca având finalitate subiectivă (deoarece sublimul place), ea este raportată de imaginație fie la *facultatea de cunoaștere*, fie la *facultatea de a dori*. În ambele raportări, finalitatea reprezentării date este apreciată doar relativ la aceste *facultăți* (fără scop sau interes) și este atribuită obiectului, în primul caz, ca o dispoziție *matematică* a imaginației, în al doilea caz, ca o dispoziție *dinamică* a ei; de aceea, obiectul este reprezentat ca sublim în cele două moduri amintite.

A. Despre sublimul matematic

25. Definiția termenului de sublim

Numim *sublim* ceea ce este *mare în mod absolut*. A fi mare și a fi o mărime sunt concepte cu totul deosebite *(magnitudo* și *quantitas)*. La fel, *a spune pur și simplu (simpliciter)* că ceva este mare înseamnă cu totul altceva decât a spune că ceva este *mare în mod absolut (absolute non comparative magnum)*. Ultima expresie se referă la ceva care este *mare dincolo de orice comparație*. – Dar ce vrea să spună expresia că ceva este mare, mic sau mijlociu? Ceea ce se desemnează prin aceasta nu este un concept pur al intelectului, nici o intuiție a simțurilor, și nici un concept al rațiunii, întrucât nu conține un principiu al cunoașterii. Atunci trebuie să fie un concept al facultății de judecare sau să provină dintr-un astfel de concept și să pună la baza reprezentării o finalitate subiectivă în raport cu facultatea de judecare. Faptul că ceva este o mărime *(quantum)* poate fi cunoscut pe baza lucrului însuși, fără comparație cu altele, cu condiția ca o mulțime

omogenă să constituie o unitate. Însă, pentru a stabili *cât de mare* este ceva, avem nevoie întotdeauna de altceva, care este tot o mărime, pentru a-i sluji drept măsură. Dar în aprecierea mărimii nu considerăm doar mulțimea (numărul), ci și mărimea unității (măsurii), iar mă imea acesteia din urmă are întotdeauna nevoie de altceva care să-i servească drept măsură și cu care să poată fi comparată; vedem deci că orice determinare a mărimii fenomenelor nu poate oferi în nici un chip un concept absolut al unei mărimi, ci întotdeauna doar unul comparativ.

Când spun pur și simplu că ceva este mare, s-ar părea că nu am în vedere nici o comparație, cel puțin cu o măsură obiectivă, deoarece prin aceasta nu se determină cât de mare este obiectul. Deși unitatea de măsură a comparației este doar subiectivă, totuși pretențiile judecății la acord universal nu sunt mai mici; judecățile: bărbatul este frumos și el este înalt nu se limitează la subiectul care judecă, ci pretind, asemeni judecăților teoretice, acordul tuturor.

Dar o judecată p in care se declară pur și simplu că ceva este mare nu vrea să spună doar că obiectul are o mărime, ci aceasta îi este atribuită de preferință lui înaintea multora de același tip, fără a determina însă precis această superioritate; ca atare, judecata se întemeiază totuși pe o unitate de măsură, care este presupusă ca putând fi considerată identică pentru fiecare, dar care nu este utilizabilă pentru judecarea logică (matematic determinată) a mărimii, ci doar pentru cea estetică, deoarece nu este decât o unitate de măsură subiectivă care stă la baza judecății de reflexie asupra mărimii. În plus, această unitate de măsură poate fi empirică, cum este, de exemplu, înălțimea medie a oamenilor cunoscuți nouă, a animalelor aparținând unei anumite specii, a copacilor, caselor, munților ș.a.m.d. sau poate fi dată *a priori;* în ultimul caz, ea este limitată de imperfecțiunile subiectului care judecă la condițiile subiective ale întruchipării *in concreto;* așa se întâmplă în domeniul practicului cu mărimea unei anumite virtuți sau a libertății și dreptății într-o țară sau în domeniul teoreticului cu mărimea corectitudinii sau incorectitudinii unei observații sau unei măsurători efectuate etc.

Dar aici este curios că, deși nu avem nici un interes pentru obiect, cu alte cuvinte existența lui ne este indiferentă, totuși

simpla lui mărime, chiar atunci când el este considerat ca lipsit de formă, poate produce o satisfacţie universal comunicabilă, conţinând deci conştiinţa unei finalităţi subiective în întrebuinţarea facultăţilor noastre de cunoaştere; nu este o satisfacţie produsă de obiect, ca în ca ul frumosului (întrucât obiectul poate fi lipsit de formă), unde facultatea de judecare reflexivă se află într-o dispoziţie finală relativ la cunoaştere în genere, ci de o satisfacţie produsă de extinderea imaginaţiei în sine însăşi.

Când spunem pur şi simplu că un obiect este mare (ţinând seama de limitarea de mai sus), aceasta nu este o judecată matematic determinativă, ci o simplă judecată de reflexiune asupra reprezentării lui, care este finală din punct de vedere subiectiv pentru o anumită utili are a facultăţilor noastre de cunoaştere în aprecierea mărimii; deci asociem întotdeauna reprezentarea cu un fel de respect, aşa cum asociem un fel de dispreţ cu lucrul despre care spunem pur şi simplu că este mic. De altfel, judecarea lucrurilor ca mari sau mici se referă la tot, chiar şi la toate însuşirile lor; de aceea, spunem şi despre frumuseţe că este mare sau mică; temeiul pentru aceasta trebuie căutat în faptul că ceea ce putem întruchipa în intuiţie potrivit prescripţiei facultăţii de judecare (deci ceea ce putem reprezenta estetic) este în întregime fenomen, deci şi un quantum.

Dar dacă spunem că ceva nu este doar mare, ci că este mare în mod absolut, în toate privinţele (dincolo de orice comparaţie), adică sublim, se înţelege imediat că nu avem o altă unitate de măsură pentru obiectul respectiv în afara lui şi că ne este permis să o căutăm doar în el. Este o mărime egală doar cu sine însăşi. De aici, reiese că sublimul nu trebuie căutat în lucrurile naturii, ci doar în ideile noastre; în care idei, rămâne să aflăm în partea consacrată deducţiei.

Definiţia de mai sus poate fi exprimată şi astfel: *sublim este ceva în comparaţie cu care orice altceva pare mic*. Aici este uşor de observat că nu poate exista nimic în natură, oricât de mare l-am crede noi, care, considerat într-o altă raportare, să nu poată fi redus până la o micime infimă; şi invers, că nu poate exista nimic atât de mic, care, în comparaţie cu unităţi de măsură şi mai mici, să nu poată fi extins pentru imaginaţia noastră până la mărimea unei lumi. Telescopul este acela care ne-a oferit

material bogat pentru prima observație, iar microscopul, pentru a doua. Deci nimic din ceea ce poate fi obiect al simțurilor nu trebuie, considerat din acest punct de vedere, numit sublim. Însă tocmai pentru că în imaginația noastră există o tendință spre progresie infinită, iar în rațiunea noastră, pretenția la totalitatea absolută, înțeleasă ca o idee reală, chiar acea inadecvare a facultății noastre de apreciere a mărimii lucrurilor lumii sensibile pentru această idee trezește în noi sentimentul unei facultăți suprasensibile; ca atare, utilizarea pe care facultatea de judecare o dă în mod natural anumitor obiecte în vederea acestui sentiment este mare în mod absolut, și nu obiectul simțurilor; în raport cu ea, orice altă utilizare este mică. În consecință, nu obiectul trebuie numit sublim, ci dispoziția spiritului creată de o anumită reprezentare ce preocupă facultatea de judecare reflexivă.

La formulările anterioare ale definiției sublimului o putem adăuga deci și pe aceasta: *sublim este ceea ce, prin simplul fapt că-l putem gândi, dovedește existența unei facultăți a sufletului care depășește orice unitate de măsură a simțurilor.*

26. **Despre aprecierea mărimii obiectelor naturii, care este necesară pentru ideea de sublim**

Aprecierea mărimii prin concepte numerice (sau prin semnele lor în algebră) este matematică, cea realizată în pura intuiție (după ochi) este estetică. Și, într-adevăr, noi putem dobândi concepte determinate despre *cât de mare* este ceva numai cu ajutorul numerelor (în orice caz, aproximații datorate seriilor de numere care progresează la infinit) a căror unitate constituie măsura; iar în acest sens, orice apreciere logică a mărimii este o apreciere matematică. Dar cum mărimea măsurii trebuie considerată totuși ca fiind cunoscută, nu am putea avea niciodată o măsură primă sau fundamentală, deci un concept determinat despre o mărime dată, dacă mărimea măsurii ar trebui apreciată la rândul ei doar prin numere, deci matematic, numere a căror unitate ar trebui să formeze o altă măsură. Deci aprecierea mărimii măsurii fundamentale trebuie să constea doar în aceea că ea poate fi sesizată nemijlocit într-o intuiție și poate fi utilizată apoi prin mijlocirea imaginației

pentru întruchiparea conceptelor numerice; cu alte cuvinte, orice apreciere a mărimii obiectelor naturii este de fapt estetică (adică determinată subiectiv, și nu obiectiv).

Ce-i drept, pentru aprecierea matematică a mărimii nu există un maximum (căci puterea numerelor tinde spre infinit), dar el există în orice caz pentru aprecierea estetică a mărimii. Despre acest maximum spun că, dacă e considerat ca măsură absolută, dincolo de care nu poate exista, din punct de vedere subiectiv (pentru subiectul care judecă), o măsură mai mare, el conține ideea de sublim și că dă naștere acelei emoții pe care nu o poate produce nici o apreciere matematică a mărimilor prin numere (cu condiția ca acea măsură estetică fundamentală să se păstreze vie în imaginație); căci aprecierea matematică prezintă doar mărimea relativă prin comparație cu alte mărimi de același tip, în timp ce aprecierea estetică prezintă mărimea absolută în măsura în care spiritul o poate cuprinde într-o intuiție.

Pentru ca imaginația să sesizeze intuitiv un quantum în vederea utilizării lui ca măsură sau ca unitate a aprecierii mărimilor prin numere este nevoie de două operațiuni ale acestei facultăți: *perceperea (apprehensio)* și *sintetizarea (comprehensio aesthetica)*. În ceea ce privește perceperea, imaginația nu întâmpină dificultăți deosebite, căci aici ea poate înainta la infinit. În schimb, sintetizarea devine tot mai dificilă, pe măsură ce perceperea progresează, și-și atinge curând maximul, adică măsura fundamentală, cea mai mare din punct de vedere estetic, care este folosită în aprecierea mărimilor. Căci atunci când perceperea a ajuns atât de departe încât primele reprezentări parțiale ale intuiției simțurilor încep să se șteargă din imaginație, în timp ce aceasta se pregătește pentru perceperea altora, ea pierde pe de o parte tot atât cât câștigă pe de altă parte, iar în sintetizare se ajunge la un maximum, dincolo de care ea nu mai poate trece.

Astfel se poate explica ceea ce observă Savary în însemnările sale despre Egipt: pentru a simți întreaga emoție pe care o produce mărimea piramidelor, nu trebuie nici să te apropii prea mult de ele, nici să stai prea departe. Căci, în ultimul caz, părțile care sunt percepute (pietrele așezate una peste alta) sunt reprezentate doar întunecat, iar reprezentarea lor nu are nici un efect asupra judecății estetice a subiectului. În primul caz însă, ochiul are nevoie de un anumit timp pentru a realiza perceperea

de la bază până la vârf, timp în care întotdeauna primele impresii se șterg parțial, înainte ca imaginația să le fi primit pe ultimele; ca atare, sintetizarea nu este niciodată completă. – La fel se poate explica și uluirea sau un anume fel de perplexitate care, așa cum se povestește, îl cuprinde pe vizitator atunci când intră pentru prima dată în Catedrala Sf. Petru din Roma. Căci sentimentul inadecvării imaginației sale pentru întruchiparea ideilor unui întreg face ca imaginația să atingă maximul ei; încercând să îl extindă, ea recade în sine însăși, dar datorită acestui fapt resimte o emoție plăcută.

Deocamdată nu vreau să spun nimic despre cauza acestei satisfacții legate de o reprezentare de la care ar trebui să ne așteptăm cel mai puțin la o astfel de satisfacție, și anume aceea care ne dă prilejul să observăm inadecvarea, deci lipsa finalității subiective a reprezentării pentru facultatea de judecare în aprecierea mărimilor. Acum remarc doar atât: dacă vrem ca judecata estetică să fie pură *(neamestecată cu o judecată teleologică,* ca judecată rațională) și dacă prin ea trebuie dat un exemplu care să fie pe deplin adecvat criticii facultății de judecare estetice, atunci nu trebuie indicat sublimul produselor artei (clădiri, coloane ș.a.m.d.), unde un scop omenesc determină atât forma, cât și mărimea, nici sublimul obiectelor naturii, *al căror concept conține deja un scop determinat* (de exemplu, animale cu o determinare naturală cunoscută), ci sublimul naturii brute (și, în acest caz, doar atunci când ea nu atrage și nu emoționează datorită unui pericol real), întrucât ea deține mărime. Căci, în cazul acestui tip de reprezentare, natura nu conține nimic care să fie imens (nici măreț, nici îngrozitor); mărimea percepută poate crește oricât, cu condiția să poată fi sintetizată într-un întreg de către imaginație. Un obiect este *imens* dacă el anulează prin mărimea sa scopul care constituie conceptul său; *colosală* este numită simpla întruchipare a unui concept care este aproape prea mare pentru orice întruchipare (se învecinează cu imensul relativ), deoarece scopul întruchipării unui concept devine greu realizabil dacă intuiția obiectului depășește aproape puterile facultății noastre de percepere. – O judecată pură asupra sublimului nu trebuie să aibă ca factor determinant un scop al obiectului, dacă vrea să rămână estetică și să nu fie amestecată cu o judecată intelectuală sau rațională.

*

Întrucât tot ceea ce place dezinteresat facultății de judecare pur reflexive trebuie să conțină în reprezentarea sa o finalitate subiectivă și, ca atare, universal valabilă, iar aprecierea sa se bazează aici pe o finalitate a *formei* obiectului (ca în cazul frumosului), se ridică întrebarea: care este această finalitate subiectivă și prin ce este ea prescrisă ca normă pentru a oferi o bază satisfacției universal valabile în simpla evaluare a mărimii, și anume în aceea care este împinsă chiar până la neputința imaginației de a întruchipa conceptul unei mărimi?

În compunerea necesară pentru reprezentarea mărimii, imaginația înaintează spontan la infinit, fără să fie împiedicată de ceva; intelectul o conduce însă prin concepte numerice, pentru care ea trebuie să ofere schema; în acest procedeu care aparține aprecierii logice a mărimii există într-adevăr ceva care are finalitate obiectivă, potrivit conceptului unui scop (cum este orice măsurare), dar nimic care să aibă finalitate pentru facultatea de judecare estetică și care să-i placă. De asemenea, în această finalitate intenționată nu există nimic care să ne constrângă să împingem mărimea măsurii, deci a *sintetizării* multiplului într-o intuiție, până la limita imaginației, oricât de departe poate ajunge aceasta în întruchipări. Căci în aprecierea intelectuală a mărimilor (în aritmetică) se ajunge tot atât de departe, fie că sintetizarea unităților merge până la numărul 10 (în sistemul zecimal), fie doar până la numărul 4 (în sistemul tetradic), producerea mărimilor care urmează fiind realizată prin compunere sau, atunci când quantumul este dat în intuiție, prin percepere, dar numai progresiv (nu comprehensiv), potrivit unui principiu de progresie admis. În această apreciere matematică a mărimii, intelectul este tot atât de bine servit și de satisfăcut fie că imaginația alege ca unitate o mărime care poate fi cuprinsă cu privirea – de exemplu, un picior sau o prăjină –, fie că ea alege o milă germană sau chiar diametrul Pământului, a căror percepere este într-adevăr posibilă, dar nu și sintetizarea într-o intuiție a imaginației (este vorba de *comprehensio aesthetica*, nu de *comprehensio logica* într-un concept numeric). În ambele cazuri, aprecierea logică a mărimii progresează nestingherită la infinit. Dar spiritul ascultă de vocea rațiunii din sine care cere totalitatea pentru fiecare din mărimile date, chiar pentru acele

mărimi care, deși nu pot fi niciodată percepute în întregime, totuși sunt apreciate ca date în întregime (în reprezentarea sensibilă); ea cere deci sintetizarea într-o *singură* intuiție, precum și o *întruchipare* pentru fiecare din membrii unei serii numerice progresiv crescătoare, neexceptând de la această cerință nici măcar infinitul (spațiul și timpul scurs); mai mult, ea face ca infinitul (în judecata rațiunii comune) să fie gândit cu necesitate ca *dat în întregime* (potrivit totalității sale). Dar infinitul este mare în mod absolut (nu doar comparativ). În comparație cu el, orice altceva (mărimi de același tip) este mic. Dar, ceea ce este esențial, posibilitatea fie și doar de a-l gândi ca pe *un întreg* indică existența unei facultăți a sufletului care depășește orice unitate de măsură a simțurilor. Căci pentru aceasta ar fi fost necesară o sintetizare care ar fi produs ca unitate o măsură ce ar fi avut cu infinitul un raport determinat exprimabil în cifre, ceea ce este imposibil. Totuși, pentru *a putea măcar gândi* fără contradicție infinitul dat este necesar ca sufletul uman să conțină o facultate care să fie ea însăși suprasensibilă. Căci doar datorită ei și ideii pe care și-o face despre un noumen care nu poate fi intuit el însuși, dar care stă ca substrat la baza intuirii lumii ca simplu fenomen, infinitul lumii sensibile este sintetizat în întregime într-un concept în aprecierea intelectuală pură a mărimii, deși în aprecierea matematică el nu poate fi gândit niciodată în întregime prin *concepte numerice.* O facultate prin care infinitul intuiției suprasensibile (în substratul lui inteligibil) este gândit ca dat depășește orice unitate de măsură a sensibilității și este mare dincolo de orice comparație, chiar cu facultatea aprecierii matematice; desigur, nu din punct de vedere teoretic, pentru facultatea de cunoaștere, dar totuși ca extindere a sufletului care se simte capabil să depășească din alt punct de vedere (practic) limitele sensibilității.

Prin urmare, natura este sublimă în acele fenomene ale ei a căror intuire conduce la ideea infinității ei. La aceasta se poate ajunge doar datorită inadecvării chiar și a eforturilor celor mai mari ale imaginației noastre în cadrul aprecierii mărimii unui obiect. În ceea ce privește aprecierea matematică a mărimii, imaginația poate face față oricărui obiect, fiind capabilă să ofere acestei aprecieri o măsură potrivită, deoarece conceptele numerice ale intelectului pot adecva, prin progresie, orice măsură la

orice mărime dată. Atunci aprecierea *estetică* a mărimii trebuie să fie aceea în care efortul de sintetizare depășește puterile imaginației; în ea se face simțită tendința de a cuprinde perceperea progresivă într-un tot al intuiției și totodată se constată neputința acestei facultăți nelimitate în progresie de a surprinde, cu o încordare minimă a intelectului și de a utiliza în aprecierea mărimii o măsură fundamentală adecvată ei. Dar măsura fundamentală propriu-zisă și neschimbătoare a naturii este întregul ei absolut, care, atunci când o considerăm ca fenomen, constituie infinitatea sintetizată. Întrucât această măsură fundamentală este un concept contradictoriu în sine (datorită imposibilității totalității absolute a unui progres infinit), acea mărime a unui obiect al naturii care depășește întreaga capacitate de sintetizare a imaginației conduce conceptul naturii la un substrat suprasensibil (care stă la baza facultății noastre de a gândi). Acest substrat este mare dincolo de orice unitate de măsură a simțurilor și de aceea ne determină să apreciem ca sublim nu atât obiectul, cât starea de spirit care se naște în aprecierea lui.

Deci facultatea de judecare estetică raportează, în aprecierea frumosului, imaginația în jocul ei liber la *intelect,* pentru a o pune de acord cu *conceptele* lui în genere (care nu sunt determinate); tot astfel, ea raportează aceeași facultate, atunci când apreciază un lucru ca sublim, la *rațiune* în vedere unui acord subiectiv cu ideile acesteia (nedeterminate), cu alte cuvinte pentru a produce o dispoziție a sufletului conformă și în armonie cu dispoziția determinată de influența anumitor idei (practice) asupra sentimentului.

De asemenea, de aici reiese că sublimul adevărat trebuie căutat doar în spiritul celui care judecă, nu în obiectele naturii a căror judecare conduce la această stare de spirit. Cine ar putea numi sublime masivele muntoase diforme, îngrămădite unul peste altul într-o sălbatică dezordine, cu piramidele lor de gheață sau marea întunecată și agitată ș.a.m.d.? Însă spiritul se simte înălțat în propria-i apreciere atunci când, contemplându-le fără să țină seama de forma lor, se lasă în voia imaginației și a unei rațiuni unite cu ea fără un scop determinat, care doar o extinde, și găsește că întreaga forță a imaginației e totuși inadecvată pentru ideile rațiunii.

Exemple de sublim matematic al naturii în pura intuiție ne oferă toate cazurile în care ne este dat nu atât un concept

numeric mai mare, cât mai curând o unitate mare ca măsură pentru imaginație (cu scopul prescurtării seriilor numerice). Un arbore pe care îl apreciem în funcție de înălțimea omului poate fi în orice caz o unitate de măsură pentru un munte; dacă acesta ar fi înalt de aproximativ o milă, ar putea servi ca unitate pentru numărul care exprimă diametrul Pământului, pentru a-l face pe acesta din urmă intuitiv. Diametrul Pământului, la rândul său, poate servi ca unitate pentru sistemul planetar cunoscut nouă, acesta pentru sistemul planetar al Căii Lactee și pentru mulțimea nemăsurată a unor astfel de sisteme de căi lactee cunoscute sub numele de nebuloase, care, probabil, la rândul lor, formează un sistem asemănător, ceea ce ne determină să nu ne așteptăm la o limită în această privință. Sublimul la care conduce aprecierea estetică a unui întreg atât de nemăsurat constă nu atât în mărimea numărului, cât în aceea că în cursul progresiei ajungem la unități tot mai mari. La aceasta contribuie împărțirea sistematică a edificiului lumii, care reprezintă pentru noi tot ceea ce este mare în natură ca fiind la rândul său întotdeauna mic, de fapt însă imaginația noastră, în întreaga sa nemărginire, și o dată cu ea natura ca pierzându-și orice însemnătate în raport cu ideile rațiunii, atunci când ea trebuie să realizeze o întruchipare adecvată a lor.

27. **Despre calitatea satisfacției în aprecierea sublimului**

Sentimentul produs de neputința facultății noastre de a atinge o idee *care este lege pentru noi* constituie *respectul.* Dar ideea sintetizării oricărui fenomen care ne poate fi dat în intuirea unui întreg este o idee ce ne este impusă printr-o lege a rațiunii; ea nu cunoaște o altă măsură determinată, valabilă pentru toți și imuabilă decât întregul absolut. Imaginația noastră demonstrează însă, chiar atunci când depune eforturile cele mai mari, limitele și inadecvarea ei pentru sintetizarea cerută de rațiune a unui obiect dat într-un întreg al intuiției (deci pentru întruchiparea ideii rațiunii), dar totodată și menirea ei de a realiza conformitatea cu ideea rațiunii, considerată ca o lege. Deci sentimentul sublimului din natură reprezintă respectul pentru propria noastră menire,

respect pe care îl arătăm unui obiect al naturii datorită unei anumite substituții (punerea respectului pentru obiect în locul respectului față de ideea umanității din noi); totodată, de aici reiese superioritatea menirii raționale a facultăților noastre de cunoaștere față de facultatea cea mai importantă a sensibilității.

Sentimentul sublimului este deci un sentiment de neplăcere, care provine din inadecvarea imaginației, în cadrul aprecierii estetice a mărimii, față de aprecierea realizată de rațiune, și totodată o plăcere care se naște tocmai din concordanța acestei judecăți asupra inadecvării celei mai importante facultăți a sensibilității cu ideile rațiunii, întrucât năzuința spre ele este pentru noi lege. Cu alte cuvinte, este pentru noi lege (a rațiunii) și ține de menirea noastră să apreciem tot ceea ce este mare în natură, ca obiect al simțurilor, drept mic în comparație cu ideile rațiunii; iar ceea ce trezește în noi acest sentiment al menirii suprasensibile concordă cu acea lege. Dar cea mai puternică năzuință a imaginației, care se manifestă în întruchiparea unității pentru aprecierea mărimii, este aceea de a se raporta la *ceva mare în mod absolut,* ca atare la legea rațiunii, numai aceasta fiind acceptată ca măsură supremă a mărimilor. Deci percepția interioară a inadecvării oricărei unități de măsură a sensibilității pentru aprecierea rațională a mărimii constituie o concordanță cu legile rațiunii și o neplăcere pe care o trezește în noi sentimentul menirii noastre suprasensibile, potrivit căreia a considera orice unitate de măsură a sensibilității ca inadecvată ideilor rațiunii este un act final, adică plăcere.

Reprezentarea sublimului din natură face ca sufletul să se *simtă mișcat,* în timp ce judecata estetică asupra frumosului din natură îl menține într-o stare de contemplare *liniștită.* Această mișcare poate fi comparată (în special, la începutul ei) cu o zguduire, adică cu o respingere și atragere care alternează rapid, provenind de la același obiect. Transcendentul este pentru imaginație (care este împinsă până la el în perceperea efectuată de intuiție) ca o prăpastie în care ea se teme să nu se piardă; pentru ideea rațiunii despre suprasensibil nu este însă ceva transcendent să producă o astfel de năzuință a imaginației, ci este conform legii; prin urmare, ceea ce era respingător pentru sensibilitatea pură este în aceeași măsură atrăgător pentru

rațiune. Dar judecata însăși rămâne doar estetică, întrucât, fără să se bazeze pe un concept determinat al obiectului, ea reprezintă numai jocul subiectiv al facultăților sufletului (imaginație și rațiune) ca fiind armonic chiar prin contrastul lor. Căci, așa cum imaginația și *intelectul* produc în aprecierea frumosului, prin acordul lor, finalitatea subiectivă a facultăților sufletului, tot astfel, imaginația și *rațiunea* obțin același rezultat în aprecierea sublimului, prin conflictul lor. Cu alte cuvinte, se ajunge astfel la sentimentul că avem o rațiune pură independentă sau o facultate de apreciere a mărimilor, a cărei superioritate nu poate fi sesizată prin nimic altceva decât prin neputința chiar a acelei facultăți care nu cunoaște limite în întruchiparea mărimilor (obiectelor simțurilor).

Măsurarea unui spațiu (ca percepere) este în același timp o descriere a lui, deci o mișcare obiectivă în imaginație și o progresie; sintetizarea multiplului într-o unitate, nu a gândului, ci a intuiției, deci sintetizarea într-o clipă a ceea ce a fost perceput succesiv este, dimpotrivă, o regresie care suprimă din nou condiția temporală din progresia imaginației și face intuitivă *simultaneitatea.* Ea este deci (întrucât succesiunea temporală este o condiție a simțului interior și a intuiției) o mișcare subiectivă a imaginației care contrariază simțul interior, contrariere care trebuie să fie cu atât mai importantă cu cât quantumul sintetizat de imaginație în intuiție este mai mare. Efortul de a cuprinde într-o singură intuiție o măsură a mărimilor, a cărei percepere are nevoie de un timp considerabil, este un tip de reprezentare care, din punct de vedere subiectiv, este contrar finalității, dar care, din punct de vedere obiectiv, este necesar aprecierii mărimilor, deci are finalitate. Cu alte cuvinte, aceeași contrariere a subiectului datorită imaginației este totuși apreciată ca finală *pentru întreaga menire* a spiritului.

Calitatea sentimentului sublimului constă într-o neplăcere produsă facultății de judecare estetice de către un obiect, neplăcere care este considerată în același timp ca finală; faptul se explică prin aceea că neputința proprie trezește conștiința unei facultăți nelimitate a subiectului, iar spiritul o poate aprecia estetic pe ultima doar prin intermediul acestei neputințe.

În aprecierea logică a mărimilor, imposibilitatea de a ajunge vreodată la totalitatea absolută prin progresia măsurării obiectelor lumii sensibile în timp și spațiu a fost considerată a fi de

natură obiectivă, adică imposibilitatea *de a gândi* infinitul ca fiind dat în întregime, şi nu de natură pur subiectivă, adică neputința de *a-l cuprinde;* căci în aprecierea logică a mărimilor nu se ține seama de gradul sintetizării într-o intuiție ca măsură, ci totul se reduce la un concept numeric. Doar în aprecierea estetică a mărimilor trebuie să se renunțe la conceptul numeric sau el trebuie modificat, și doar pentru ea sintetizarea realizată de imaginație în vederea unității măsurii (deci cu evitarea conceptelor unei legi a producerii succesive a conceptelor de mărimi) are caracter final. – Dacă o mărime atinge aproape maximul capacității noastre de sintetizare într-o intuiţie, iar imaginația este totuși chemată să realizeze o sintetizare estetică într-o unitate mai mare prin mărimi numerice (privitor la care suntem conștienți de caracterul nelimitat al facultății nostre), atunci ne simțim limitați din punct de vedere estetic. Cu toate acestea, neplăcerea este reprezentată ca finală pentru extinderea necesară a imaginației în vederea adecvării ei cu ceea ce este nelimitat în facultatea rațiunii, adică ideea întregului absolut; deci lipsa de finalitate a facultății imaginației este reprezentată totuşi ca finală pentru ideile rațiunii și trezirea lor. Însă chiar prin aceasta, judecata estetică devine finală din punct de vedere subiectiv pentru rațiune, ca izvor al ideilor, adică al unei astfel de sintetizări intelectuale pentru care orice sintetizare estetică este mică; iar obiectul este perceput ca sublim, percepere însoțită de o plăcere posibilă doar prin intermediul unei neplăceri.

B. Despre sublimul dinamic al naturii

28. Despre natură ca forță

Forța este capacitatea de a depăși mari obstacole. Ea se numește *putere* atunci când poate înfrânge chiar și opoziția a ceea ce posedă forță. Natura, considerată în judecata estetică drept o forță care nu are asupra noastră nici o putere, este *dinamic sublimă*.

Dacă apreciem natura ca fiind sublimă sub aspect dinamic, atunci trebuie să ne-o reprezentăm ca provocând frică (deși,

invers, nu orice obiect care provoacă frică este găsit sublim de judecata noastră estetică). Căci în aprecierea estetică (fără concept), superioritatea față de obstacole poate fi apreciată doar în funcție de mărimea opoziției întâmpinate. Dar obiectul căruia încercăm să ne opunem este un rău fizic și, dacă nu ne simțim în stare s-o facem, el devine un obiect care provoacă frică. În consecință, natura poate trece drept forță, deci ca dinamic sublimă pentru facultatea de judecare estetică, doar întrucât este considerată ca obiect care provoacă frică.

Însă noi putem considera *înfricoșător* un obiect, fără să ne fie frică de el. Aceasta se întâmplă când considerăm obiectul astfel încât doar *gândim* cazul în care am vrea să ne opunem lui și orice opoziție ar fi cu totul zadarnică. Astfel, virtuosul este un om cu frica lui Dumnezeu, fără să-i fie frică de el, deoarece a se opune lui și poruncilor lui este un caz care *pe el* nu-l îngrijorează. Totuși, în fiecare caz de acest fel, pe care nu-l consideră imposibil în sine, el îl recunoaște pe Dumnezeu ca înfricoșător.

Cel care se teme nu poate judeca sublimul naturii, așa cum cel care este dominat de înclinație și dorință nu poate judeca frumosul. El evită priveliștea unui obiect care-i inspiră teamă și este imposibil ca într-o spaimă reală să aflăm satisfacție. De aceea, agreabilul provenit din depășirea unei dificultăți se numește *bucurie*. Însă aceasta, fiind o eliberare de un pericol, este o bucurie însoțită de hotărârea de a nu ne mai expune niciodată acestuia; și, întrucât nici măcar nu ne putem gândi cu plăcere la senzația trăită atunci, este exclus că vom căuta noi înșine prilejul de a o reînnoi.

Stâncile îndrăzneț aplecate și amenințătoare, norii de furtună care se îngrămădesc pe cer și care înaintează cu tunete și fulgere, vulcanii la apogeul puterii lor distrugătoare, uraganele cu pustiirea pe care o lasă în urmă, oceanul nemărginit cuprins de furie, o cascadă înaltă a unui fluviu mare ș.a.m.d. arată, în comparație cu forța lor, nimicnicia capacității noastre de opoziție. Dar priveliștea lor, cu cât este mai înfricoșătoare, cu atât devine mai atrăgătoare dacă ne aflăm în siguranță. Noi considerăm fără ezitare că aceste obiecte sunt sublime, deoarece ele înalță tăria sufletească deasupra măsurii ei medii obișnuite și ne permit să descoperim în noi o capacitate de opoziție de un cu totul alt tip, care ne dă curajul să ne putem măsura cu aparenta atotputernicie a naturii.

Căci, datorită nemărginirii naturii și a neputinței facultății noastre de a da o măsură adecvată aprecierii estetice a mărimii asupra *domeniului* ei, am descoperit propria noastră limitare, dar totodată, în rațiunea noastră, o altă măsură ne-sensibilă, care are la bază chiar acea infinitate ca unitate, măsură față de care orice în natură este mic; astfel, am aflat deci în sufletul nostru o superioritate asupra naturii în nemărginirea ei; în același mod, forța irezistibilă a naturii ne face să recunoaștem, ca ființe naturale, neputința noastră fizică, dar descoperă în noi facultatea de a ne considera independenți față de ea și o superioritate asupra naturii; pe aceasta se întemeiază o autoconservare total deosebită de cea pe care o atacă și o periclitează natura din afara noastră; astfel, umanitatea rămâne neînjosită în persoana noastră, deși omul ar fi învins de acea putere. Ca atare, în judecata noastră estetică natura este declarată sublimă nu pentru că ne provoacă frică, ci pentru că trezește în noi acea tărie (care nu aparține naturii) necesară pentru a considera neînsemnat ceea ce ne îngrijorează (bunuri, sănătate și viață); pe acest temei, forța naturii (căreia îi suntem desigur subordonați în raport cu acele lucruri) nu mai este privită, relativ la noi și la personalitatea noastră, ca o putere în fața căreia ar trebui să ne plecăm atunci când este vorba de principiile noastre supreme, de afirmarea sau abandonarea lor. Așadar, aici natura este numită sublimă doar întrucât înalță imaginația, pentru a înfățișa acele cazuri în care sufletul poate simți sublimul propriei meniri, care este superioară naturii.

Această stimă față de sine nu este cu nimic micșorată de faptul că trebuie să ne știm în siguranță pentru a simți această satisfacție entuziastă; faptul că pericolul nu este serios nu înseamnă (cum s-ar putea părea) că sublimul facultății spiritului nostru nu poate fi luat în serios. Căci satisfacția privește aici doar *menirea* facultății noastre, care se dezvăluie cu acest prilej, așa cum este predispoziția pentru ea în natura noastră, în timp ce dezvoltarea și exercitarea acestei facultăți sunt lăsate în seama noastră și constituie o datorie pentru noi. Și acesta este adevărul, oricât de conștient ar putea fi omul, atunci când își extinde reflexia până acolo, de reala lui neputință prezentă.

Deși acest principiu pare forțat și născocit de rațiune, el nefiind deci potrivit pentru o judecată estetică, totuși observarea omului dovedește contrariul, și anume că el poate sta la baza

celei mai comune aprecieri, deşi nu suntem întotdeauna conştienţi de aceasta. Căci ce constituie chiar şi pentru sălbatic obiectul celei mai mari admiraţii? Un om care nu se sperie, care nu se teme, care nu fuge deci din faţa pericolului şi care totodată trece cu toată hotărârea la faptă, după ce a chibzuit. Chiar şi societatea cea mai civilizată arată războinicului acelaşi respect deosebit; numai că în plus i se cere să dovedească toate virtuţile păcii, blândeţii şi milei, şi chiar cuvenita grijă pentru propria persoană, tocmai deoarece aceste trăsături vădesc tăria sufletului său în faţa pericolului. De aceea, oricât de mult ar mai dura disputa care vrea să stabilească dacă omul politic sau conducătorul militar merită mai mult respect, judecata estetică îl preferă pe cel din urmă. Chiar războiul, dacă este purtat în ordine şi dacă respectă cu sfinţenie drepturile cetăţeneşti, are în el ceva sublim şi face ca modul de gândire al poporului, care-l poartă astfel, să fie cu atât mai sublim, cu cât pericolele pe care le-a înfruntat au fost mai numeroase, permiţându-i să se afirme curajos în faţa lor. În schimb, o pace îndelungată face de obicei să domine spiritul comercial şi o dată cu el egoismul josnic, laşitatea şi slăbiciunea, înjosind modul de gândire al poporului.

Analiza conceptului de sublim, care atribuie sublimul forţei, pare să fie contrazisă de faptul că obişnuim să ni-l reprezentăm pe Dumnezeu ca manifestându-şi mânia, dar şi sublimul în vijelie, furtună, cutremure etc.; în acest caz, imaginarea unei superiorităţi a sufletului nostru asupra efectelor şi, după cât se pare, chiar şi asupra intenţiilor unei astfel de forţe ar fi totodată nebunie şi sacrilegiu. Aici starea sufletească potrivită pentru manifestarea unui astfel de obiect pare să fie nu sentimentul sublimului propriei noastre naturi, ci mai curând supunerea, umilinţa şi sentimentul totalei neputinţe; de altfel, ea însoţeşte de obicei ideea lui în faţa unor atari fenomene ale naturii. În religie în general, se pare că prosternarea, adoraţia cu capul plecat, cu gesturi şi voci smerite şi pline de teamă, este singura comportare potrivită în prezenţa divinităţii; de aceea, majoritatea popoarelor a şi adoptat această atitudine, pe care o mai respectă încă. Dar această stare sufletească nu este în sine şi cu necesitate legată de *ideea caracterului sublim* al unei religii şi a obiectului ei. Omul care se teme într-adevăr, întrucât găseşte în sine însuşi motiv pentru aceasta, fiind conştient că prin

convingerea sa reprobabilă se opune unei forțe a cărei voință este invincibilă și în același timp dreaptă, nu se află în acea stare sufletească potrivită pentru a admira măreția divină; pentru aceasta sunt necesare o dispoziție favorabilă contemplației liniștite și o judecată cu totul liberă. Numai atunci când el știe despre convingerea sa că este sinceră și plăcută lui Dumnezeu efectele acelei forțe trezesc în el ideea sublimului acestei ființe; căci el descoperă în sine sublimul convingerii conforme cu voința ei, și astfel se ridică deasupra fricii față de asemenea efecte naturale, pe care nu le consideră ca izbucniri ale mâniei divine. Chiar umilința, ca o judecare necruțătoare a propriilor slăbiciuni, care altfel ar putea fi ascunse cu ușurință – în cazul conștiinței unor convingeri bune – sub haina slăbiciunilor naturii umane, este o dispoziție sufletească sublimă de a se supune de bunăvoie mustrării de sine care urmărește înlăturarea treptată a cauzei lor. Numai în aceasta constă deosebirea intimă dintre religie și superstiție; ultima nu se întemeiază pe venerația față de sublim, ci pe teama și frica de ființa atotputernică a cărei voință îl domină pe omul înspăimântat, fără ca el s-o respecte; firește, de aici nu se poate naște altceva decât fuga după favoare și lingușire în locul unei religii a bunei conduite.

Prin urmare, sublimul nu se află în vreun obiect al naturii, ci doar în sufletul nostru, întrucât putem deveni conștienți de superioritatea noastră față de natura din noi și, prin aceasta, față de natura exterioară nouă (întrucât ne influențează). Atunci, tot ceea ce trezește în noi acest sentiment, aici fiind inclusă *forța* naturii care încordează puterile noastre, se numește (deși impropriu) sublim. Doar presupunând că avem în noi această idee și raportându-ne la ea putem ajunge la ideea sublimului acelei ființe care trezește în noi respect interior, nu doar prin forța ei manifestată în natură, ci mai mult prin facultatea noastră de a judeca natura fără teamă și de a gândi că menirea noastră îi este superioară.

29. **Despre modalitatea judecății despre sublimului naturii**

În legătură cu numeroase obiecte ale naturii frumoase, putem pretinde ca judecata fiecăruia să se acorde cu a noastră și chiar

ne putem aştepta la aceasta, fără să greşim prea mult. În ceea ce priveşte judecata noastră asupra sublimului din natură, nu putem spera însă să obţinem atât de uşor asentimentul celorlalţi. Căci, pentru a emite o judecată asupra acestei excelenţe a lucrurilor naturii, se pare că este necesară o cultură mult mai mare, nu numai a facultăţii de judecare estetice, ci şi a facultăţilor de cunoaştere care o întemeiază.

Dispoziţia spiritului pentru sentimentul sublimului necesită receptivitatea lui pentru idei; căci tocmai inadecvarea naturii la idei, deci numai presupunându-le pe ele şi efortul imaginaţiei de a trata natura ca pe o schemă pentru idei, înspăimântă şi, în acelaşi timp, atrage sensibilitatea; acest fenomen derivă din puterea exercitată de raţiune asupra sensibilităţii, pentru a o extinde în consonanţă cu domeniul ei propriu (practicul) şi pentru a o determina să întrezărească infinitul, care pentru ea este o prăpastie. De fapt, fără dezvoltarea ideilor morale, ceea ce noi, pregătiţi de cultură, numim sublim i se pare omului necultivat doar înspăimântător. El va vedea în dovezile de putere ale naturii distrugătoare şi în unitatea de măsură impresionantă a forţei ei, faţă de care forţa sa este egală cu zero, doar osteneală, pericol şi mizerie, care l-ar înconjura pe omul care ar trăi în astfel de condiţii. Astfel, bunul ţăran savoiard, de altfel înţelegător, îi numea (după cum povesteşte d. de Saussure) fără ezitare nebuni pe toţi amatorii de excursii pe piscurile înzăpezite. Şi cine ştie dacă părerea lui ar fi fost atât de greşită în cazul în care acel contemplator şi-ar fi asumat riscurile la care se expunea doar, aşa cum obişnuiesc cei mai mulţi călători, din plăcere sau pentru a putea vreodată să le descrie patetic? Însă intenţia sa era de a-i instrui pe oameni, iar trăirea înălţătoare eminentul bărbat a avut-o şi a împărtăşit-o cititorilor călătoriilor sale ca pe ceva suplimentar.

Deşi judecata asupra sublimului naturii are nevoie de cultură (mai mult decât judecata asupra frumosului), totuşi ea nu este mai întâi creată de cultură şi apoi introdusă doar prin convenţie în societate. Dimpotrivă, îşi are temeiul în natura umană, şi anume în ceea ce putem totodată atribui şi pretinde de la fiecare, alături de mintea sănătoasă, adică în aptitudinea de a avea sentimente pentru idei (practice), deci sentimente morale.

Pe aceasta se bazează necesitatea acordului judecăţii celorlalţi despre sublim cu judecata noastră, necesitate pe care

totodată o includem în aceasta din urmă. Căci, aşa cum celui care rămâne indiferent în aprecierea unui obiect al naturii, pe care noi îl considerăm frumos, îi reproşăm lipsa de *gust,* tot astfel, despre cel care nu este mişcat de ceea ce noi judecăm ca fiind sublim spunem că nu are *sentiment.* Pe amândouă le cerem de la fiecare om şi chiar presupunem că le are dacă este cât de cât cultivat. Între ele, există totuşi o deosebire; gustul este cerut de la fiecare, deoarece în acest caz facultatea de judecare raportează imaginaţia doar la intelect, ca o facultate a conceptelor, în timp ce sentimentul este pretins doar cu condiţia existenţei unei premise subiective, deoarece aici ea raportează imaginaţia la raţiune, ca facultate a ideilor (condiţie pe care însă ne credem îndreptăţiţi să o cerem de la fiecare), adică aceea a sentimentului moral din om; prin aceasta, atribuim necesitate şi acestei judecăţi estetice.

Modalitatea judecăţilor estetice, respectiv necesitatea atribuită lor, constituie un moment esenţial pentru critica facultăţii de judecare. Căci ea dezvăluie în judecăţile estetice un principiu *a priori* şi le ridică astfel deasupra psihologiei empirice, unde altfel ar rămâne îngropate printre senzaţiile agreabile şi dezagreabile (doar cu atributul nesemnificativ al unei senzaţii *mai fine).* Astfel, judecăţile estetice şi, prin intermediul lor, facultatea de judecare sunt situate în categoria judecăţilor care au la bază principii *a priori.* Prin aceasta, ele trec însă în sfera filosofiei transcendentale.

Observaţie generală la expunerea judecăţilor reflexive estetice

În raport cu sentimentul de plăcere, un obiect trebuie considerat *agreabil, frumos, sublim* sau *bun* (în mod absolut) *(iucundum, pulchrum, sublime, honestum).*

Agreabilul, ca mobil al dorinţelor, este întotdeauna de un singur tip, indiferent de sursa sa şi oricare ar fi deosebirea specifică a reprezentării (simţului şi a senzaţiei considerate obiectiv). De aceea, în judecarea influenţei sale asupra sufletului are importanţă doar mulţimea atracţiilor (simultane şi succesive) şi, într-o anumită măsură, masa senzaţiei agreabile; iar aceasta nu poate fi înţeleasă decât sub raportul *cantităţii.* De asemenea, el nu cultivă, ci ţine de pura desfătare. – Dimpotrivă,

frumosul necesită reprezentarea unei anumite *calități* a obiectului care poate fi făcută inteligibilă și poate fi pusă în corespondență cu conceptele (cu toate că în judecata estetică nu se ajunge până aici); el cultivă prin aceea că ne învață totodată să acordăm atenție finalității în sentimentul de plăcere. – *Sublimul* rezidă doar în *relația* în care sensibilul reprezentării naturii este considerat ca apt pentru o posibilă utilizare suprasensibilă a sa. – *Ceea ce este bun în mod absolut,* considerat subiectiv după sentimentul pe care îl insuflă (obiectul sentimentului moral), ca determinabilitate a facultăților subiectului prin reprezentarea unei legi *absolut-constrângătoare,* se distinge în mod special prin *modalitatea* unei necesități care se bazează pe concepte *a priori* și care nu numai că *pretinde* acordul fiecăruia, ci îl *poruncește;* considerat în sine, el nu ține, desigur, de facultatea de judecare estetică, ci de cea intelectuală pură și nu este exprimat de o judecată pur reflexivă, ci de una determinativă; el nu este atribuit naturii, ci libertății. Dar *determinabilitatea subiectului* prin această idee, subiect care poate simți în sine *obstacolele* ridicate de sensibilitate, dar și superioritatea lui față de ele, datorită depășirii lor ca *modificare a stării sale,* adică sentimentul moral este totuși înrudit cu facultatea de judecare estetică și cu *condițiile formale* ale acesteia; înrudirea constă în aceea că el ne permite să ne reprezentăm legitatea acțiunii din datorie ca fiind estetică; cu alte cuvinte, ca sublimă sau chiar ca frumoasă, fără ca prin aceasta să-și piardă din puritate, ceea ce nu se întâmplă dacă vrem să-l punem în legătură naturală cu sentimentul agreabilului.

Dacă examinăm rezultatul expunerii celor două tipuri de judecăți estetice, obținem următoarele definiții concise:

Frumos este ceea ce place în simpla apreciere (deci nu prin mijlocirea senzației raportate la un concept al intelectului). De aici, reiese că frumosul trebuie să placă fără nici un interes.

Sublim este ceea ce place nemijlocit prin opoziția sa față de interesul simțurilor.

Amândouă, ca definiții ale aprecierii estetice universal valabile, se raportează la temeiuri subiective: pe de o parte, la temeiuri ale sensibilității favorabile intelectului contemplativ, pe de altă parte, la temeiuri care se opun sensibilității prin conformitatea lor cu scopurile rațiunii practice; totuși ele coexistă

în același subiect și sunt finale relativ la sentimentul moral. Frumosul ne pregătește să iubim ceva, chiar natura, în mod dezinteresat, iar sublimul să prețuim ceva chiar împotriva interesului nostru (sensibil).

Sublimul poate fi descris astfel: un obiect (al naturii) *a cărui reprezentare determină spiritul să gândească imposibilitatea naturii de a constitui o întruchipare a ideilor.*

De fapt, literal vorbind și considerând logic lucrurile, ideile nu pot fi întruchipate. Însă dacă extindem (matematic sau dinamic) facultatea noastră empirică de reprezentare pentru intuirea naturii, atunci intră în joc în mod inevitabil rațiunea ca facultate a independenței totalității absolute și dă naștere năzuinței, ce-i drept zadarnice, a spiritului de a adecva reprezentarea simțurilor la totalitatea absolută. Această năzuință și sentimentul că ideea este inaccesibilă pentru imaginație constituie tocmai o întruchipare a finalității subiective a spiritului nostru în utilizarea imaginației în slujba menirii sale suprasensibile, silindu-ne să *gândim* subiectiv natura însăși, în totalitatea ei, ca întruchipare a ceva suprasensibil, fără a putea da realitate *obiectivă* acestei întruchipări.

Căci curând ne dăm seama că natura în spațiu și timp este total lipsită de necondiționat, deci și de mărimea absolută care este totuși cerută chiar și de rațiunea cea mai comună. Chiar prin aceasta ni se amintește și faptul că avem de-a face doar cu o natură fenomenală, care trebuie considerată doar ca o simplă întruchipare a unei naturi în sine (pe care rațiunea o deține în idee). Dar această idee a suprasensibilului, pe care, ce-i drept, nu o putem determina mai mult, deci nu putem *cunoaște* natura ca întruchipare a ei, ci pe care o putem doar *gândi,* este trezită în noi de un obiect; judecarea sa estetică solicită imaginația până la limita ei, fie a extinderii (matematic), fie a forței ei asupra spiritului (dinamic); căci această apreciere se întemeiază pe sentimentul unei meniri a spiritului care depășește cu totul domeniul imaginației (pe sentimentul moral), relativ la care reprezentarea obiectului este considerată ca având finalitate subiectivă.

De fapt, sentimentul pentru sublimul naturii nu poate fi gândit fără a-i asocia o dispoziție a sufletului care se aseamănă cu dispoziția favorabilă pentru moralitate; și, cu toate că plăcerea nemijlocită produsă de frumosul naturii presupune și

cultivă de asemenea o anumită *liberalitate* a modului de gândire, adică independența satisfacției față de simpla desfătare a simțurilor, totuși prin aceasta ne reprezentăm mai curând libertatea *jocului* decât cea a unei *activități* supuse legii; dar tocmai în aceasta constă adevărata natură a moralității umane, unde rațiunea trebuie să constrângă sensibilitatea; în judecata estetică asupra sublimului ne reprezentăm că această constrângere este exercitată de către imaginația însăși, ca instrument al rațiunii.

De aceea, satisfacția produsă de sublimul naturii este doar *negativă* (în timp ce aceea produsă de frumos este *pozitivă);* cu alte cuvinte, este vorba de sentimentul că imaginația se privează de libertate prin sine însăși, întrucât ea este determinată final conform unei alte legi decât cea a utilizării empirice. Astfel, ea dobândește o extindere și o forță mai mari decât cele pe care le sacrifică, dar al căror motiv rămâne ascuns pentru ea, *simțind* în schimb sacrificiul sau privațiunea, precum și cauza căreia îi este supusă. *Uimirea* învecinată cu spaima, groaza și fiorul sfânt care îl cuprind pe spectator în fața priveliștii masivelor muntoase care se înalță până la cer, a prăpastiei adânci și a apei care spumegă pe fundul ei, a pustiurilor întunecate care invită la reflecții sumbre ș.a.m.d. nu constituie o frică reală, dacă spectatorul se știe în siguranță. Ele sunt doar o încercare de a ne cufunda în ea cu imaginația pentru a simți forța acestei facultăți de a îmbina emoția sufletului, produsă astfel, cu liniștea lui, așa încât să devenim superiori naturii din noi, deci și naturii exterioare nouă, întrucât ea poate influența sentimentul nostru de bunăstare. Căci imaginația, conform legii asociației, condiționează fizic starea noastră de mulțumire; însă tot imaginația, potrivit principiilor schematismului facultății de judecare (deci ca subordonată libertății), este un instrument al rațiunii și al ideilor ei și, ca atare, o forță prin care se afirmă independența noastră față de influențele naturii; ea micșorează ceea ce este mare în ordinea lor, situând astfel ceea ce este absolut mare numai în propria sa menire (a subiectului). Această reflexie a facultății de judecare estetice, care vrea să obțină adecvarea cu rațiunea (totuși fără un concept determinat al acesteia), reprezintă obiectul ca având finalitate subiectivă pentru rațiune (ca facultate a ideilor) tocmai prin inadecvarea obiectivă a imaginației în extinderea ei cea mai mare.

Mai ales aici trebuie să ținem seama de ceea ce am amintit înainte, și anume că în estetica transcendentală a facultății de judecare trebuie să fie vorba doar despre judecăți estetice pure; ca atare, exemplele nu pot fi alese dintre acele obiecte frumoase sau sublime ale naturii care presupun conceptul unui scop; căci atunci judecățile ar fi sau teleologice, sau s-ar baza doar pe senzațiile produse de un obiect (plăcere sau durere); în primul caz, finalitatea nu ar fi estetică, în al doilea, nu ar fi pur formală. Deci, când spunem că priveliștea cerului înstelat este *sublimă*, nu trebuie să punem la baza aprecierii ei conceptele unor lumi locuite de ființe raționale și să considerăm punctele luminoase care umplu spațiul de deasupra noastră ca sori ai acestor lumi ce se mișcă pe orbite astfel alcătuite încât au o considerabilă finalitate pentru ele, ci trebuie s-o luăm doar cum apare, ca o boltă mare, care cuprinde totul; doar cu această reprezentare putem asocia sublimul pe care o judecată estetică pură îl atribuie acestui obiect. La fel, priveliștea oceanului nu trebuie considerată așa cum o *gândim*, îmbogățită cu tot felul de cunoștințe (care nu sunt însă prezente în intuirea nemijlocită), de exemplu ca un imperiu întins de creaturi acvatice, ca un rezervor imens de apă pentru evaporări din care se formează norii folositori pământului sau ca un element care, deși desparte părțile lumii una de alta, face totuși cu putință marea lor comunitate; căci de aici nu rezultă decât judecăți teleologice; trebuie să procedăm asemeni poetului și să considerăm oceanul sublim doar după ceea ce ne arată ochiul: oglindă de apă clară mărginită numai de cer, atunci când este liniștit, sau abis care amenință să înghită totul, atunci când este agitat. Același lucru trebuie spus despre sublimul și frumosul înfățișării omului; nici aici nu trebuie să căutăm factorii determinanți ai judecății în conceptele scopurilor care explică existența părților ei și nu trebuie să permitem ca acordul lor cu aceste concepte să *influențeze* judecata noastră estetică (care atunci nu mai este pură), deși amintitul acord este desigur o condiție necesară și pentru satisfacția estetică. Finalitatea estetică este legitatea facultății de judecare în *libertatea* ei. Satisfacția produsă de obiect depinde de relația în care vrem să situăm imaginația, cu condiția ca ea, prin sine însăși, să mențină spiritul într-o îndeletnicire liberă. Dimpotrivă, dacă altceva, fie senzație, fie

concept al intelectului, determină judecata, ea este într-adevăr logică, dar nu este judecata unei facultăți de judecare *libere*.

Prin urmare, atunci când se vorbește despre frumusețea sau sublimul intelectual, *în primul rând* aceste expresii nu sunt cu totul corecte, deoarece este vorba de tipuri estetice de reprezentare pe care nu le-am putea găsi în noi dacă am fi doar inteligențe pure (sau dacă ne-am putea transpune fie și prin gândire în această calitate); *în al doilea rând*, deși amândouă, ca obiecte ale unei satisfacții intelectuale (morale), pot fi asociate cu satisfacția estetică, întrucât nu se *bazează* pe vreun interes, totuși, pe de altă parte, ele pot fi cu greu unite cu ea, deoarece trebuie să *producă* un interes; căci aceasta nu s-ar întâmpla, dacă vrem ca în aprecierea estetică întruchiparea să concorde cu satisfacția, decât printr-un interes al simțurilor pe care îl unim cu satisfacția în întruchipare; dar astfel se dăunează finalității intelectuale care își pierde puritatea.

Obiectul unei satisfacții intelectuale pure și necondiționate este legea morală cu puterea pe care o are asupra tuturor și *fiecăruia dintre mobilurile sufletului nostru care o preced;* de fapt, această putere se face cunoscută estetic doar prin sacrificii (ceea ce constituie o privațiune, deși vizează atingerea libertății interioare, dar care descoperă în noi profunzimea fără hotar a acestei facultăți suprasensibile cu consecințele ei de neprevăzut); ca atare, din punct de vedere estetic, satisfacția este negativă (relativ la sensibilitate), adică împotriva acestui interes, în timp ce, din punct de vedere intelectual, ea este pozitivă și legată de un interes. De aici, rezultă că dacă judecăm estetic binele intelectual (moral), care este scop în sine, atunci el nu trebuie reprezentat atât ca frumos, cât mai curând ca sublim; el trezește mai degrabă sentimentul de respect (care disprețuiește atracția), decât sentimentul de dragoste și de înclinație intimă, deoarece natura umană nu se acordă de la sine cu acel bine, ci doar datorită constrângerii pe care rațiunea o exercită asupra sensibilității. Invers, și ceea ce numim sublim în natura exterioară nouă sau în noi (de exemplu, anumite afecte) va fi reprezentat doar ca o forță a sufletului de a se ridica prin principii morale deasupra *anumitor* obstacole ale sensibilității, devenind astfel interesant.

Asupra ultimului aspect vreau să zăbovesc ceva mai mult. Ideea binelui însoțită de afect se numește *entuziasm.* Această stare sufletească pare să fie sublimă într-un asemenea grad încât

de obicei se pretinde că fără entuziasm nu poate fi înfăptuit nimic de seamă. Însă orice afect* este orb fie în alegerea scopului său, fie, dacă scopul a fost dat de rațiune, în realizarea lui; căci afectul este acea mișcare a sufletului care îl face incapabil de a se determina conform unor principii alese prin reflexie liberă. Prin urmare, el nu poate plăcea în nici un fel rațiunii. Însă, din punct de vedere estetic, entuziasmul este sublim, deoarece el este o încordare a forțelor prin idei, care dau sufletului un elan ce acționează mult mai puternic și mai durabil decât impulsul venit de la reprezentările simțurilor. Dar (ceea ce pare ciudat) chiar și *lipsa afectelor (apatheia, phlegma in significatu bono)* unui suflet care își urmează cu hotărâre principiile neschimbătoare este sublimă, și încă într-un mod superior, întrucât ea satisface în același timp și rațiunea pură. Doar un astfel de suflet se numește *nobil,* termen folosit apoi pentru a caracteriza lucruri, de exemplu clădiri, o haină, un mod de a scrie, o ținută a corpului ș.a.m.d., atunci când acestea provoacă nu numai *uimire* (afect produs de reprezentarea noutății, care depășește așteptările), ci și *admirație* (o uimire care nu încetează o dată cu dispariția noutății). Aceasta se întâmplă atunci când ideile în întruchiparea lor se acordă neintenționat și fără artă pentru a produce plăcere estetică.

Orice afect *puternic* – care trezește în noi conștiința propriilor forțe capabile să depășească orice obstacol *(animi strenui) – este sublim din punct de vedere estetic:* de exemplu, furia și chiar disperarea (cea *indignată,* nu însă cea *resemnată).* În schimb, afectul *slab* – care face din efortul de a se opune un obiect al neplăcerii *(animum languidum)* – nu are nimic *nobil* în sine, dar poate fi considerat ca aparținând frumosului simțirii. De aceea, și *emoțiile,* care pot crește în intensitate până la a deveni afecte, sunt foarte diferite. Există emoții *tari* și emoții *delicate.* Ultimele, dacă

* *Afectele* se deosebesc specific de *pasiuni.* Primele se raportează doar la sentiment; ultimele țin de facultatea de a dori și sunt înclinații care îngreunează sau fac imposibilă determinarea liberului arbitru de către principii. Afectele sunt furtunoase și necugetate, pasiunile sunt durabile și chibzuite. Astfel, supărarea, ca furie, este un afect, dar ca ură (dorința de răzbunare) este o pasiune. Aceasta nu poate fi niciodată și în nici o circumstanță numită sublimă, deoarece prin afect libertatea spiritului este doar *blocată,* în timp ce prin pasiune ea este suprimată.

devin afecte, nu sunt bune de nimic; înclinația pentru astfel de afecte se numește *sentimentalism.* O durere prin simpatie, care nu vrea să se lase consolată sau căreia ne abandonăm intenționat, atunci când privește un rău fizic fictiv, până la amăgire prin fantezie, ca și când ar fi real, dovedește și formează un suflet blând, dar totodată slab, care are o latură frumoasă; el poate fi numit visător, dar niciodată entuziast. Romane, piese de teatru lacrimogene, prescripții morale anoste, care cochetează cu convingeri (fals) numite nobile, dar care de fapt vlăguiesc inima, o fac nesimțitoare pentru prescripția severă a datoriei și incapabilă de orice respect pentru demnitatea omului în persoana noastră și pentru dreptul oamenilor (ceea ce este cu totul altceva decât fericirea lor), și, în general, inaptă pentru orice fel de principii ferme; chiar o predică religioasă care recomandă lingușirea și implorarea josnică și slugarnică a grației, ceea ce duce la abandonarea oricărei încrederi în capacitatea proprie de a se opune răului moral, în loc de a naște hotărârea energică de a mobiliza forțele, pe care, în ciuda imperfecțiunii noastre, le avem totuși la dispoziție, în vederea depășirii înclinațiilor; falsa umilință, pentru care singurul mod de a plăcea ființei supreme este disprețul de sine, căința gemătoare fățarnică precum și o stare sufletească pasivă – toate acestea nu se acordă nici cu ceea ce ar putea fi considerat frumos și cu atât mai puțin cu ceea ce ar putea fi considerat sublim într-un caracter.

Dar nici măcar emoțiile furtunoase, fie că sunt legate de idei religioase sub numele de înălțare sufletească, fie că aparțin doar culturii și sunt legate de ideile care conțin un interes social, nu pot emite pretenții la onoarea unei întruchipări *sublime,* oricât de mult ar încorda imaginația, dacă nu lasă în urma lor o stare sufletească care, deși doar indirect, influențează conștiința propriei puteri și hotărâri pentru ceea ce conține finalitate intelectuală pură (suprasensibilul); altfel, toate aceste emoții sunt o simplă *mișcare* ce ne place din motive de sănătate. Oboseala plăcută care urmează unei astfel de zguduiri datorate jocului afectelor este desfătarea bunăstării ce provine din echilibrul creat între diferitele noastre forțe vitale. Rezultatul la care se ajunge este în fond identic cu desfătarea, atât de apreciată de voluptuoșii Orientului, pe care ei o obțin abandonându-și trupurile masajului ce le pune în mișcare toți mușchii și încheieturile; singura deosebire este că în primul caz principiul activ se află în cea mai

mare parte în noi, în timp ce, în al doilea caz, el ne este în întregime exterior. Astfel, mulți se cred înălțați printr-o predică în care nu găsim nimic de preț (nici un sistem de maxime bune) sau se simt mai buni după ce au văzut o tragedie, în fond bucurându-se doar că au scăpat de plictiseală într-un mod fericit. Prin urmare, sublimul trebuie să se raporteze întotdeauna la *modul de gândire,* adică la maximele prin care se asigură dominația a ceea ce este intelectual și a ideilor rațiunii asupra sensibilității.

Nu trebuie să ne temem că sentimentul sublimului s-ar diminua datorită unei astfel de întruchipări abstracte care, relativ la sensibil, este cu totul negativă; căci imaginația, deși nu găsește dincolo de sensibil nici un punct de sprijin, se simte totuşi nelimitată tocmai datorită depășirii limitelor sale; iar acea abstracție este deci o întruchipare a infinitului care tocmai din acest motiv nu poate fi niciodată altceva decât o întruchipare negativă, care totuși extinde sufletul. Nu cred că există pasaj mai sublim în cartea legilor iudeilor decât porunca: să nu-ți faci chip cioplit, nici vreo înfățișare a lucrurilor care sunt sus în cer sau jos pe pământ sau sub pământ etc. Doar această poruncă poate explica entuziasmul pe care l-a avut poporul iudeu în epoca sa civilizată pentru religia sa, comparându-se cu alte popoare sau acea mândrie pe care o insuflă mahomedanismul. Același lucru este valabil și pentru reprezentarea legii morale, și pentru înclinația noastră spre moralitate. De aceea, este fără temei teama că, dacă lipsim moralitatea de tot ceea ce o poate recomanda simțurilor, atunci ea nu va avea forță de mobilizare, nu va emoționa și va găsi doar o aprobare rece, lipsită de viață. Dimpotrivă, acolo unde simțurile nu mai văd nimic în fața lor, rămânând doar ideea inconfundabilă și de neșters a moralității, ar fi necesară mai curând temperarea elanului unei imaginații nelimitate, pentru a nu o lăsa să fie cuprinsă de entuziasm, decât căutarea de sprijin pentru aceste idei în imagini și mijloace puerile, căutare determinată de teama că ele ar fi lipsite de forță. Din acest motiv au și permis guvernările ca religia să fie îmbinată cu o mulțime de astfel de accesorii, căutând pe această cale să-și scutească supușii de efort, dar și de capacitatea de a-și extinde forțele sufletești dincolo de limitele care li se pot fixa arbitrar; căci, reduși la pasivitate, ei pot fi conduși mai ușor.

Dimpotrivă, această întruchipare pură, doar negativă, a moralității ce înalță sufletul exclude pericolul *fanatismului,* care este greșeala de a voi să *vezi* ceva *dincolo de hotarele sensibi-*

lității, adică de a dori să visezi conform principiilor (a divaga păstrând rațiunea), tocmai pentru că întruchiparea moralității este doar negativă. Căci *impenetrabilitatea ideii de libertate* face imposibilă orice întruchipare pozitivă; legea morală în sine constituie pentru noi un factor de determinare suficient și originar, care nici nu ne permite să căutăm un altul în afara ei. Dacă entuziasmul poate fi comparat cu *nebunia,* fanatismul poate fi comparat cu *demența;* ultima nu este deloc compatibilă cu sublimul, deoarece este ridicolă atunci când meditează. Entuziasmul, ca afect, face imaginația nestăpânită, fanatismul, ca pasiune înrădăcinată și copleșitoare, o lipsește de reguli. Primul este un accident trecător care afectează câteodată chiar și intelectul cel mai sănătos, ultimul o boală care îl zdruncină.

Simplitatea (finalitate fără artă) caracterizează stilul naturii sublime, precum și pe cel al moralității, care este o a doua natură (suprasensibilă); noi cunoaștem doar legile ei, fără să putem intui facultatea suprasensibilă care se află în noi și care conține principiul acestei legiferări.

Mai trebuie să observăm că, deși satisfacția produsă de frumos, ca și cea produsă de sublim, se deosebește clar de alte aprecieri estetice nu numai prin *comunicabilitate* universală, ci și prin aceea că, datorită acestei însușiri, ele prezintă interes pentru societate (în care pot fi comunicate), totuși și *izolarea de orice societate* este considerată ceva sublim, dacă se bazează pe idei care depășesc orice interes sensibil. A-și fi sieși suficient, a nu avea deci nevoie de societate, fără a fi totuși nesociabil, adică fără a fugi de ea, este ceva care se apropie de sublim, ca orice victorie asupra nevoilor. Dimpotrivă, a fugi de oameni din *mizantropie,* pentru că îi dușmănești sau din *antropofobie* (frică de oameni), deoarece te temi de ei ca de dușmani, este ceva în parte urât, în parte demn de dispreț. Cu toate acestea, există și o mizantropie (foarte impropriu numită astfel) care, de obicei, se naște în sufletul multor oameni bine intenționați o dată cu înaintarea în vârstă; în ceea ce privește *bunăvoința,* ea este suficient de filantropică, totuși datorită unei îndelungate experiențe triste nu mai are încredere în *satisfacția* pe care o oferă oamenii. Astfel se explică înclinația spre izolare sau dorința fantezistă de a petrece întreaga viață într-o îndepărtată casă de țară, precum și (la persoanele tinere) dorința de a obține fericirea mult visată împreună cu o mică familie pe o insulă necunoscută lumii; roman-

cierii sau poeţii robinsonadelor au ştiut foarte bine să folosească aceste dorinţe. Falsitatea, nerecunoştinţa, nedreptatea, scopurile puerile pe care le consideră importante şi mari, în a căror urmărire oamenii îşi fac reciproc toate relele imaginabile, sunt într-o asemenea măsură în contradicţie cu ideea a ceea ce ei ar putea fi, dacă ar vrea, şi se opun într-atât dorinţei puternice de a-i vedea mai buni, încât renunţarea la toate bucuriile sociale, pentru a nu-i urî, întrucât nu pot fi iubiţi, pare să fie doar un sacrificiu neînsemnat. Această tristeţe care nu este provocată de relele pe care soarta le hărăzeşte altor oameni (a cărei cauză este simpatia), ci de relele pe care şi le fac singuri (tristeţe care se bazează pe o antipatie de principiu) este sublimă, deoarece se întemeiază pe idei, în timp ce prima poate fi considerată cel mult frumoasă. – Saussure, care este tot atât de temeinic pe cât este de spiritual, spune în descrierea călătoriei sale prin Alpi despre Bonhomme, unul din munţii din Savoya: „acolo domneşte o anume *tristeţe insipidă*". De unde reiese că el a cunoscut şi o *tristeţe interesantă*, pe care o inspiră priveliştea unui pustiu unde oamenii ar dori să se afle pentru a nu mai auzi sau trăi nimic legat de lume; el nu trebuie totuşi să fie atât de neprimitor încât să ofere oamenilor doar condiţii de viaţă extrem de precare. – Fac această observaţie doar în intenţia de a aminti că şi supărarea (nu tristeţea abătută) poate fi enumerată prin afectele *viguroase*, dacă îşi are temeiul în ideile morale; dacă se bazează însă pe simpatie şi, ca atare, este amabilă, ea aparţine doar afectelor slabe; prin aceasta atrag atenţia asupra dispoziţiei sufleteşti amintite, care nu este sublimă decât în primul caz.

*

Acum putem compara expunerea transcendentală a judecăţilor estetice, realizată mai sus, cu cea fiziologică* aşa cum apare ea la Burke şi la mulţi bărbaţi cu spirit pătrunzător de la noi, pentru a vedea unde conduce o expunere pur empirică a sublimului şi frumosului. Burke**, care în acest mod de tratare

* În prima ediţie (1790) apare „psihologică" *(n. trad.)*.

** După traducerea germană a scrierii sale *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe von Schönen und Erhabenen* (Cercetări filosofice asupra originii conceptelor noastre de frumos şi sublim), Riga, Hartknoch, 1773.

poate fi considerat cel mai important autor, ajunge pe această cale la următoarea concluzie (p. 223 a operei sale): „sentimentul sublimului se întemeiază pe instinctul de autoconservare și pe *frică*, adică pe o durere care, întrucât nu merge până la distrugerea reală a părților corpului, produce mișcări ce au darul de a curăța vasele sanguine mari și mici de dopurile periculoase și supărătoare, trezind astfel senzații agreabile, deși nu plăcere, ci un fel de fior plăcut, o anumită liniște amestecată cu spaimă". Frumosul, pe care-l întemeiază pe iubire (pe care totuși vrea s-o separe de dorință), îl explică prin (p. 251 până la 252): „liniștirea, relaxarea și moleșirea fibrelor corpului, deci printr-o înmuiere, abandonare, slăbire, cădere, pierdere de sine, dizolvare provocată de plăcere". El ilustrează acest mod de explicare nu numai prin cazuri în care imaginația împreună cu intelectul pot da naștere atât sentimentului frumosului, cât și sentimentului sublimului, ci și prin cazuri în care imaginația produce același efect, colaborând chiar cu senzația. – Aceste analize ale fenomenelor sufletului nostru sunt frumoase observații psihologice și oferă un material bogat cercetărilor predilecte ale antropologiei empirice. De asemenea, nu se poate nega că toate reprezentările noastre, care, din punct de vedere obiectiv, sunt fie pur sensibile, fie în întregime intelectuale, pot fi însoțite din punct de vedere subiectiv de plăcere sau neplăcere, oricât de slabe ar fi acestea (căci ele în totalitate afectează sentimentul vieții și nici una dintre ele, ca modificare a subiectului, nu poate fi indiferentă). Se poate susține chiar, asemeni lui Epicur, că întotdeauna *plăcerea* și *durerea* sunt în fond corporale, indiferent dacă au ca punct de plecare imaginația sau reprezentările intelectuale, deoarece viața fără sentimentul organului corporal ar fi doar conștiința existenței sale, dar nu un sentiment de stare bună sau rea, adică de stimulare sau blocare a forțelor vitale. Căci singur sufletul este în întregime viață (principiul vital însuși), iar stimularea sau blocarea trebuie căutate în afara lui și totuși în interiorul omului, adică în legătura sa cu corpul.

Dar, dacă situăm sursa satisfacției produse de obiect exclusiv în atracția sau emoția pe care el o provoacă, atunci nu trebuie să pretindem ca *altcineva* să adere la judecata estetică pe care o emitem noi, căci în această privință fiecare își consultă pe bună dreptate doar simțul său particular. Însă atunci încetează în întregime și orice cenzură pe care o exercită gustul: exemplul

pe care îl dau alții, ca urmare a coincidenței accidentale a judecăților lor, ar deveni *poruncă* prin care se comandă acordul nostru; probabil, ne-am opune acestui principiu și am invoca dreptul natural ca judecata care se bazează pe sentimentul nemijlocit al propriei bunăstări să se subordoneze simțului propriu, și nu simțului altora.

Prin urmare, dacă judecata de gust nu trebuie să aibă o valoare *egoistă*, ci, potrivit naturii ei interne, adică prin sine însăși, nu prin exemplele pe care le dau alții despre gustul lor, în mod necesar o valoare *pluralistă*, și dacă este considerată ca o judecată care poate pretinde totodată acordul fiecăruia, atunci ea trebuie să se bazeze pe un principiu *a priori* (fie obiectiv, fie subiectiv). La el nu se poate ajunge niciodată pe calea cercetării legilor empirice ale modificărilor sufletului, căci ele ne spun doar cum se judecă, dar nu ne poruncesc cum trebuie *(soll)* să se judece, și anume astfel încât porunca să fie *necondiționată;* judecățile de gust presupun tocmai o astfel de poruncă, când leagă *nemijlocit* satisfacția de o reprezentare. Deci se poate începe întotdeauna cu expunerea empirică a judecăților estetice, pentru a strânge astfel materialul în vederea unei cercetări superioare; totuși, studiul transcendental al facultății de judecare estetice este posibil și constituie o parte esențială a criticii gustului. Căci, dacă gustul nu are principii *a priori*, el nu poate aprecia judecățile altora, iar enunțurile sale aprobative sau dezaprobative asupra lor nu pot avea nici măcar aparența îndreptățirii.

Restul analiticii facultății de judecare estetice este conținut în primul rând în:

Deducția judecăților estetice pure

30. Deducția judecăților estetice asupra obiectelor naturii nu trebuie să se refere la ceea ce numim sublim în ea, ci doar la frumos

O judecată estetică ce emite pretenția la valabilitate universală pentru orice subiect necesită – ca judecată care trebuie să se întemeieze pe un principiu *a priori* – o deducție (adică justifi-

carea pretenției sale); aceasta trebuie adăugată expunerii judecății, dacă ea privește plăcerea sau neplăcerea produsă de *forma obiectului*. De acest tip sunt judecățile de gust asupra frumosului naturii. Căci aici finalitatea își află temeiul în obiect și în forma sa, deși ea nu indică raportul lui cu alte obiecte potrivit conceptelor (în vederea judecăților de cunoaștere), ci privește doar perceperea acestei forme în genere, întrucât ea este adecvată atât *facultății* conceptelor, cât și *facultății* întruchipării lor (care este identică cu facultatea perceperii). De aceea, și relativ la frumosul naturii se pot pune o mulțime de întrebări care se referă la cauza finalității formelor ei; de exemplu, cum putem explica risipa naturii care a răspândit pretutindeni frumusețe, chiar și în adâncul oceanului, unde ochiul uman (singurul pentru care ea are finalitate) pătrunde doar rareori ș.a.m.d.?

Dar sublimul naturii – când emitem asupra lui o judecată estetică pură la care nu participă conceptele perfecțiunii ca finalitate obiectivă, caz în care ar fi o judecată teleologică – poate fi considerat ca total lipsit de formă sau diform, dar totuși ca obiect al unei satisfacții pure, indicând astfel finalitatea subiectivă a reprezentării date. Atunci se pune întrebarea dacă putem cere de la judecata estetică de acest tip, în afara expunerii a ceea ce este gândit în ea, și o deducție a pretenției ei la vreun principiu *a priori* (subiectiv).

Răspunsul este că sublimul naturii este o denumire improprie și că de fapt el trebuie atribuit numai modului de gândire sau mai curând temeiului său din natura umană; perceperea unui obiect care în sine este lipsit de formă și finalitate ne dă doar prilejul de a deveni conștienți de capacitatea noastră; astfel, obiectul capătă o *utilizare* finală subiectivă, fără să fie judecat ca atare datorită lui însuși sau formei lui *(species finalis accepta, non data)*. De aceea, expunerea noastră asupra judecăților privitoare la sublimul naturii a constituit totodată deducția lor. Căci, atunci când am analizat în ele reflexia facultății de judecare, am aflat aici un raport final al facultăților de cunoaștere, care trebuie pus *a priori* la baza facultății scopurilor (voința) și care este deci el însuși final *a priori*; totodată în aceasta rezidă și deducția, adică justificarea pretenției unei astfel de judecăți la valabilitate universal-necesară.

Va trebui deci să căutăm doar deducția judecăților de gust, adică a judecăților asupra frumuseții lucrurilor naturii; astfel, vom rezolva problema pentru întreaga facultate de judecare estetică.

31. Despre metoda deducției judecăților de gust

Deducția, adică garantarea legitimității unui tip de judecăți, este obligatorie doar dacă judecata pretinde că este necesară; acesta este cazul și atunci când ea pretinde universalitate subiectivă, adică acordul fiecăruia, deși nu este o judecată de cunoaștere, ci o judecată asupra plăcerii sau neplăcerii produse de un obiect dat; ea pune în joc pretenția la o finalitate subiectivă, care este valabilă pentru fiecare, fără excepție, și care nu trebuie *(soll)* să se bazeze pe nici un concept despre lucru, căci judecata este o judecată de gust.

În ultimul caz, nu este vorba de o judecată de cunoaștere, nici de una teoretică ce se întemeiază pe conceptul de natură în genere dat de intelect, nici de una practică (pură), care se întemeiază pe ideea de *libertate* dată *a priori* de rațiune; prin urmare, nu trebuie să justificăm potrivit valabilității ei *a priori* nici o judecată care ne spune ce este lucrul, nici o judecată care va spune ce trebuie să facem pentru a-l produce; de aceea, vom avea de demonstrat doar *valabilitatea universală* a unei judecăți *singulare* care exprimă finalitatea subiectivă a unei reprezentări empirice a formei unui obiect pentru facultatea de judecare în genere; astfel, vom explica cum este posibil să ne placă ceva pur și simplu în apreciere (fără senzație sau concept) și cum, asemeni judecării unui obiect în vederea unei *cunoștințe* în genere care are reguli universale, satisfacția fiecăruia poate să fie declarată regulă pentru oricare altul.

Dar dacă această valabilitate universală nu trebuie să se întemeieze pe adunarea sufragiilor și nici pe chestionarea altora asupra modului lor de a simți, ci pe autonomia subiectului care judecă asupra sentimentului de plăcere (produs de o reprezentare dată), adică pe propriul său gust, ea neputând fi derivată nici din concepte, atunci o astfel de judecată – cum este în fond judecata de gust – are o dublă particularitate logică. În *primul rând*, valabilitatea ei universală este *a priori*, și totuși nu este o

universalitate logică potrivit conceptelor, ci universalitatea unei judecăţi singulare; *în al doilea rând*, ea are o necesitate (care întotdeauna trebuie să se bazeze pe temeiuri *a priori*), dar care totuşi nu depinde de dovezi *a priori* a căror reprezentare ar putea impune acordul pe care judecata de gust îl pretinde de la fiecare.

Lămurirea acestor particularităţi logice prin care o judecată de gust se deosebeşte de orice judecată de cunoaştere, făcând abstracţie la început de conţinutul ei, adică de sentimentul de plăcere, şi comparând doar forma estetică cu forma judecăţilor obiective, aşa cum o prescrie logica, va fi suficientă pentru deducţia acestei facultăţi aparte. Intenţionăm deci să clarificăm mai întâi particularităţile gustului, ilustrându-le prin exemple.

§ 32. Prima particularitate a judecăţii de gust

Judecata de gust determină obiectul ei (ca frumuseţe), relativ la satisfacţie, pretinzând acordul *fiecăruia*, ca şi când ar fi o judecată obiectivă.

A spune că această floare este frumoasă echivalează cu a enunţa pretenţia ei de a produce satisfacţie tuturor. Prin mirosul ei agreabil, ea nu are nici o pretenţie, căci pe unul acest miros îl desfată, altuia îi dă dureri de cap. De aici, ar reieşi că frumuseţea trebuie considerată ca o proprietate a florii înseşi, proprietate care nu variază în funcţie de diversitatea persoanelor şi a simţurilor, ci, dimpotrivă, după care trebuie să se orienteze acestea, dacă vor să o judece. Şi totuşi nu este aşa. Căci judecata de gust constă tocmai în aceea că ea numeşte frumos un lucru doar potrivit acelei proprietăţi prin care el se orientează după modul nostru de a-l percepe.

În plus, se cere de la orice judecată care trebuie să ateste gustul subiectului ca acesta să judece singur, fără să apeleze la experienţa altora şi fără să înveţe mai înainte din plăcerea şi neplăcerea pe care le-a produs-o respectivul obiect; el trebuie *(soll)* să pronunţe *a priori* judecata sa, şi nu din imitaţie, pe motivul că un obiect place realmente tuturor. Am putea crede că o judecată *a priori* trebuie să se bazeze pe un concept al obiectului care conţine principiul cunoaşterii lui, dar judecata

de gust nu se întemeiază pe concepte și nu oferă niciodată cunoștințe, ci este doar o judecată estetică.

De aceea, un poet tânăr nu poate fi determinat nici de judecata publicului, nici de cea a prietenilor săi să renunțe la convingerea că poezia sa este frumoasă. Iar când le dă ascultare, aceasta nu înseamnă că acum judecă altfel, ci că el găsește (chiar împotriva judecății sale) în dorința sa de succes un temei pentru a da satisfacție iluziei comune, chiar dacă (în ceea ce-l privește) întregul public ar avea un gust fals. Doar mai târziu, când facultatea sa de judecare s-a rafinat prin exercițiu, el renunță de bunăvoie la judecata sa anterioară, așa cum se întâmplă și cu judecățile sale care se bazează în întregime pe rațiune. Gustul are pretenții la autonomie. A transforma judecăți străine în factor determinant al judecății proprii ar însemna eteronomie.

Faptul că operele celor vechi sunt recomandate pe bună dreptate ca modele și că autorii acestora sunt numiți clasici, constituind un fel de aristocrație printre scriitori, care dă legi poporului prin exemplul ei, pare să arate că izvoarele gustului sunt *a posteriori* și să nege autonomia lui în orice subiect. Însă la fel de bine s-ar putea spune că și vechii matematicieni, care sunt considerați până astăzi modele indispensabile de supremă temeinicie și eleganță în metoda sintetică, demonstrează că avem o rațiune imitatoare, care este incapabilă să producă din sine însăși dovezi riguroase, cu maximă intuiție, prin construcția conceptelor. Nu există nici o utilizare a facultăților noastre, oricât de liberă ar fi ea, nici chiar a rațiunii (care trebuie să-și extragă *a priori* toate judecățile din izvorul comun) care să nu ducă la încercări greșite, dacă fiecare subiect ar trebui să înceapă întotdeauna doar de la predispoziția brută a naturii sale și dacă alții nu l-ar fi precedat cu încercările lor; prin aceasta, urmașii nu sunt transformați în simpli imitatori, ci exemplul înaintașilor îi călăuzește spre a căuta principiile în ei înșiși, pentru a găsi drumul propriu, adesea mai bun. Chiar în religie unde este evident că fiecare trebuie să ia din sine însuși regulile comportamentului său, întrucât el singur este responsabil și nu poate atribui altora, ca învățători sau înainte-mergători, păcatele sale, nu se va realiza niciodată atât de mult prin precepte generale, pe care le primim de la preoți sau filosofi sau le putem lua din noi

înșine, cât se realizează printr-un exemplu de virtute sau sfințenie. Acesta, preluat de istorie, nu anulează autonomia virtuții care provine din ideea proprie și originară de moralitate *(a priori)* și nici nu transformă moralitatea într-un mecanism de imitație. *Filiația*, ce se raportează la un precedent, nu imitația este termenul potrivit pentru orice influență pe care o pot exercita produsele unui inițiator exemplar asupra altora; ceea ce nu înseamnă decât că ne inspirăm din aceleași surse ca și el și că învățăm de la precursor doar modul de a ne comporta în situația dată. Dar, dintre toate facultățile și talentele, tocmai gustul este acela care, întrucât judecata sa nu poate fi determinată prin concepte și prescripții, are cea mai mare nevoie de exemple de opere care s-au bucurat de cel mai îndelungat succes în istoria culturii, pentru a nu recădea în grosolănia și barbaria primelor încercări.

§ 33. A doua particularitate a judecății de gust

Judecata de gust, ca și cum ar fi o judecată pur *subiectivă*, nu poate fi în nici un caz determinată prin argumente.

În primul rând, dacă cineva nu găsește frumoase o clădire, o priveliște, o poezie, aprobarea lui intimă nu poate fi obținută nici prin constrângerea a o sută de păreri care le laudă în mod deosebit. Ce-i drept, el se poate preface că-i plac, pentru a nu fi considerat lipsit de gust; el poate chiar să înceapă să se îndoiască dacă într-adevăr și-a cultivat îndeajuns gustul prin cunoașterea unui număr suficient de obiecte de un anumit gen (asemeni aceluia care crede că a deslușit în depărtare o pădure și care începe să se îndoiască de judecata văzului său atunci când toți ceilalți consideră că este un oraș). Un lucru îi este însă clar: că aprobarea altora nu constituie nicidecum un argument valabil pentru aprecierea frumuseții; că, desigur, alții pot vedea și observa pentru el, iar ceea ce a fost văzut de mulți în același mod poate servi ca un argument suficient pentru el, care crede a fi văzut altfel, în ce privește judecata teoretică, deci logică, dar că ceea ce le-a plăcut nu poate servi niciodată ca temei al unei judecăți estetice. Judecata altora, care nu coincide cu a noastră, ne poate determina să ne îndoim de ea, dar nu ne poate convinge niciodată de falsitatea ei. Prin

urmare, nu există nici un *argument* empiric care să impună cuiva o judecată de gust.

În al doilea rând, o dovadă *a priori* după reguli determinate poate și mai puțin să determine judecata asupra frumuseții. Dacă cineva îmi citește poezia lui sau mă duce la o piesă de teatru care nu este pe gustul meu, el îi poate invoca pe Batteux sau pe Lessing și chiar critici ai gustului mai vechi și mai vestiți, precum și toate regulile stabilite de ei ca dovadă că poezia sa este frumoasă; ba chiar este posibil ca anumite pasaje, care mie nu mi-au plăcut, să coincidă pe deplin cu regulile frumuseții (așa cum sunt prescrise de acei autori și universal recunoscute); eu îmi astup urechile și nu vreau să aud nici un argument sau raționament; mai curând voi presupune că regulile acelor critici sunt false sau că nu este aici cazul în care se aplică, decât să admit ca judecata mea să fie determinată prin dovezi *a priori*; căci ea trebuie să fie o judecată de gust, și nu o judecată a intelectului sau a rațiunii.

Se pare că tocmai acesta este unul din motivele principale care a făcut ca facultatea de judecare estetică să fie numită gust. Căci chiar dacă cineva îmi enumeră toate ingredientele unei mâncări și-mi arată că fiecare dintre ele îmi este de altfel agreabil, lăudând totodată pe bună dreptate această mâncare ca foarte sănătoasă, eu rămân totuși surd la toate aceste argumente, încerc mâncarea cu propria-mi limbă și cu cerul gurii și abia apoi emit judecata mea (nu după principii universale).

De fapt, judecata de gust este întotdeauna exclusiv o judecată singulară despre obiect. Intelectul poate să ajungă la o judecată universală prin compararea obiectului sub aspectul care produce plăcerea cu judecata altora: de exemplu, toate lalelele sunt frumoase; însă aceasta nu mai este o judecată de gust, ci o judecată logică, prin care se transformă de regulă raportul obiectului cu gustul într-un predicat al lucrurilor de un anumit fel. O judecată de gust este doar aceea prin care eu constat că o anumită lalea dată este frumoasă, adică susțin că satisfacția pe care mi-o produce este universal valabilă. Particularitatea ei constă în aceea că, deși ea are doar valabilitate subiectivă, totuși emite pretenții la adeziunea tuturor subiecților, ca și cum ar fi o judecată obiectivă care se bazează pe principii de cunoaștere și care ar putea fi impusă printr-un argument.

34. Gustul nu poate avea un principiu obiectiv

Printr-un principiu al gustului s-ar putea înțelege un principiu căruia să i se subsumeze conceptul unui obiect şi de aici să se deducă faptul că el este frumos. Însă acest lucru este pur şi simplu imposibil. Căci eu trebuie să simt nemijlocit plăcerea produsă de reprezentarea obiectului, de prezența ei neputându-mă convinge nici un argument. Deci, aşa cum spune Hume, deşi criticii pot formula raționamente care par mai adevărate decât ale bucătarilor, totuşi şi ei împărtăşesc soarta acestora. Ei nu se pot aştepta ca factorul determinant al judecăţii lor să derive din forța argumentelor, ci doar din reflexia subiectului asupra propriei sale stări (de plăcere sau neplăcere), respingând toate prescripţiile şi regulile.

Totuşi, criticii pot şi trebuie *(soll)* să raționeze nu pentru a exprima într-o formulă universal utilizabilă factorul determinant al acestui tip de judecăţi estetice, ceea ce este imposibil, ci pentru a cerceta facultățile de cunoaştere şi participarea lor la aceste judecăţi, precum şi pentru a explica prin exemple finalitatea subiectivă reciprocă, despre care s-a arătat mai sus că forma ei, într-o reprezentare dată, constituie frumusețea obiectului acesteia. Astfel, ei pot contribui la corectarea şi extinderea judecăţilor noastre de gust. Prin urmare, critica gustului însăşi este doar subiectivă relativ la reprezentarea prin care ne este dat un obiect; adică ea este arta sau ştiinţa de a da regulile raportului reciproc dintre intelect şi imaginaţie în reprezentarea dată (fără a se raporta la o senzație sau un concept anterior), deci ale concordanței sau neconcordanței lor, şi de a determina condițiile acestui raport. Critica este *artă* dacă realizează aceasta doar pe baza exemplelor; ea este *ştiinţă* dacă derivă posibilitatea unei astfel de judecări din natura acestor facultăţi, considerate ca facultăţi de cunoaştere în genere. În această lucrare ne ocupăm doar de ultima formă de critică, şi anume de critica transcendentală. Ea trebuie să expună şi să justifice principiul subiectiv al gustului, înțeles ca un principiu *a priori* al facultăţii de judecare. Critica, considerată ca artă, caută doar să aplice regulile fiziologice (aici psihologice), deci empirice, care guvernează activitatea reală a gustului (fără a reflecta asupra posibilităţii lor), la judecarea obiectelor lui şi critică

produsele artei frumoase așa cum critica, înțeleasă ca *știință*, critică însăși facultatea care le judecă.

35. Principiul gustului este principiul subiectiv al facultății de judecare în genere

Judecata de gust se deosebește de judecata logică prin aceea că ultima subsumează o reprezentare conceptelor obiectului, în timp ce prima nu o subsumează în nici un caz conceptului, întrucât atunci acordul universal și necesar ar putea fi impus prin argumente. Cu toate acestea, judecata de gust se aseamănă cu judecata logică în aceea că emite pretenții la universalitate și necesitate, care nu derivă din concepte, ci sunt doar subiective. Întrucât conceptele constituie într-o judecată conținutul ei (care aparține cunoașterii obiectului), iar judecata de gust nu este determinabilă prin concepte, aceasta se va întemeia doar pe condiția formală subiectivă a unei judecăți în genere. Condiția subiectivă a oricărei judecăți este însăși capacitatea de a judeca sau facultatea de judecare. Utilizată relativ la o reprezentare prin care este dat obiectul, ea cere concordanța a două facultăți de reprezentare: imaginația (pentru intuiție și combinarea elementelor ei diverse) și intelectul (pentru concept ca reprezentare a unității acestei combinări). Dar, întrucât judecata de gust nu se întemeiază pe un concept al obiectului, ea nu poate consta decât în subsumarea imaginației înseși (în cazul unei reprezentări prin care este dat un obiect) condițiilor care permit ca intelectul în genere să treacă de la intuiție la concepte. Cu alte cuvinte, tocmai pentru că libertatea imaginației constă în aceea că ea schematizează fără concept, judecata de gust trebuie să se bazeze pe o simplă senzație a imaginației în *libertatea* ei și a intelectului cu *legitatea* lui, facultăți care se activează reciproc, deci pe un sentiment care face ca obiectul să fie judecat potrivit finalității reprezentării (prin care este dat obiectul) pentru stimularea facultăților de cunoaștere în jocul lor liber. Gustul, ca facultate subiectivă de judecare, conține un principiu de subsumare, dar nu al intuițiilor sub *concepte*, ci al *facultății* intuițiilor sau întruchipărilor (adică al imaginației) sub *facultatea* conceptelor (adică intelectul), în măsura în care prima, în *libertatea* ei, se acordă cu a doua în *legitatea* ei.

Însă, pentru a descoperi acest principiu justificativ prin deducția judecăților de gust, ne putem conduce doar după particularitățile formale ale acestui tip de judecăți, deci luând în considerație doar forma lor logică.

36. **Despre problema deducției judecăților de gust**

Percepția unui obiect poate fi asociată nemijlocit cu conceptul unui obiect în genere, ale cărui predicate empirice le conține percepția, în vederea unei judecăți de cunoaștere, obținându-se astfel o judecată de experiență. Aceasta se întemeiază pe conceptele *a priori* ale unității sintetice a diversului intuiției, pentru a-l gândi ca determinație a unui obiect; iar aceste concepte (categoriile) necesită o deducție care a fost realizată și în *Critica rațiunii pure* și datorită căreia s-a putut răspunde la întrebarea: cum sunt posibile judecățile de cunoaștere sintetice *a priori*? Această problemă privea deci principiile *a priori* ale intelectului pur și ale judecăților sale teoretice.

Dar o percepție poate fi asociată nemijlocit și cu un sentiment de plăcere (sau neplăcere) sau cu o satisfacție care însoțește reprezentarea obiectului și care-i servește acesteia drept predicat; astfel se naște o judecată estetică, ce nu este o judecată de cunoaștere. Dacă nu este o simplă judecată a simțurilor, ci o judecată de reflexiune formală, care atribuie fiecăruia în mod necesar această plăcere, judecata estetică trebuie să se bazeze pe un principiu *a priori*. El poate fi eventual un simplu principiu subiectiv (dacă acest tip de judecăți nu poate avea unul obiectiv), care are totuși nevoie de o deducție pentru a se înțelege cum este cu putință ca o judecată estetică să emită pretenții la necesitate. În aceasta constă problema de care ne ocupăm acum: cum sunt posibile judecățile de gust? Întrebarea se referă deci la principiile *a priori* ale facultății de judecare pure în judecățile *estetice*, cu alte cuvinte, în judecăți unde facultatea de judecare nu trebuie doar să subsumeze conceptelor obiective ale intelectului (ca în judecățile teoretice), fiind supusă unei legi, ci judecăți în care ea își este sieși, subiectiv, atât obiect, cât și lege.

Această problemă poate fi formulată și în felul următor: cum este posibilă o judecată care, bazându-se doar pe un sentiment

de plăcere *particular* produs de obiect, independent de conceptele lui, judecă *a priori*, adică fără a trebui să aștepte acordul altora, că această plăcere este legată de reprezentarea respectivului obiect *în orice alt subiect?*

Faptul că judecățile de gust sunt sintetice este ușor de înțeles, deoarece ele depășesc conceptul și chiar intuiția obiectului și îi adaugă acesteia ceva, ca predicat, care nu este nici măcar o cunoștință, ci sentimentul de plăcere (sau neplăcere). Faptul că ele sunt judecăți *a priori* sau pretind să fie considerate ca atare, în ceea ce privește acordul pe care-l cer de la *fiecare*, reiese tot din exprimarea pretenției lor, deși predicatul (plăcerea *particulară* asociată cu reprezentarea) este empiric. Astfel, această problemă a criticii facultății de judecare ține de problema generală a filosofiei transcendentale: cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*.

37. Ce se afirmă de fapt *a priori* într-o judecată de gust despre un obiect?

Legătura nemijlocită dintre reprezentarea unui obiect și o plăcere nu poate fi percepută decât interior și de aici n-ar rezulta decât o judecată empirică, dacă nu am vrea să indicăm nimic altceva. Căci eu nu pot să asociez *a priori* o reprezentare cu un sentiment determinat (de plăcere sau neplăcere) decât dacă este pus în joc un principiu rațional *a priori* care determină voința. Tocmai întrucât de aici provine plăcerea (în sentimentul moral), ea nu poate fi comparată cu plăcerea gustului, căci presupune un concept determinat al unei legi, în timp ce ultima trebuie asociată nemijlocit cu simpla apreciere înaintea oricărui concept. De aceea, toate judecățile de gust sunt judecăți singulare, căci ele asociază nemijlocit predicatul satisfacției cu o reprezentare empirică dată singulară, și nu cu un concept.

Prin urmare, nu plăcerea, ci *valabilitatea universală a acestei plăceri*, percepută interior ca asociată cu simpla apreciere a unui obiect, este reprezentată *a priori* în judecata de gust ca regulă universală, valabilă pentru fiecare, a facultății de judecare. Dacă percep și apreciez un obiect ca plăcut, este vorba de o judecată empirică; dar dacă consider că obiectul este

frumos, deci dacă pot atribui cu necesitate această satisfacție fiecăruia, atunci este vorba de o judecată *a priori*.

38. Deducția judecăților de gust

Dacă se admite că într-o judecată de gust pură satisfacția produsă de obiect însoțește simpla apreciere a formei sale, atunci finalitatea subiectivă a acestei forme pentru facultatea de judecare este cea pe care o simțim ca asociată cu reprezentarea obiectului. Dar relativ la regulile formale ale aprecierii, în afara oricărei materii (nici senzație, nici concept), facultatea de judecare nu poate fi orientată decât spre condițiile subiective ale utilizării ei în genere (care nu se limitează nici la o simțire particulară, nici la un concept particular al intelectului), deci spre acel aspect subiectiv pe care îl putem presupune la toți oamenii (ca necesar pentru o cunoaștere posibilă în genere). De aici, reiese că acordul unei reprezentări cu aceste condiții ale facultății de judecare trebuie să poată fi considerat *a priori* ca valabil pentru fiecare. Cu alte cuvinte, plăcerea sau finalitatea subiectivă a reprezentării pentru raportul dintre facultățile de cunoaștere în aprecierea unui obiect al simțurilor în genere poate fi atribuită cu îndreptățire fiecăruia*.

Observație

Această deducție este atât de ușoară, deoarece ea nu trebuie să justifice realitatea obiectivă a unui concept; căci frumusețea

* Pretenția la asentimentul universal a unei judecăți care se bazează doar pe temeiuri subiective și care aparține facultății estetice de judecare este îndreptățită dacă se admite: 1) că la toți oamenii condițiile subiective ale acestei facultăți – relativ la raportul dintre facultățile de cunoaștere activate aici în vederea unei cunoașteri în genere – sunt identice; ceea ce trebuie să fie adevărat, pentru că altfel oamenii nu și-ar putea comunica reprezentările și nici chiar cunoștințele; 2) că judecata a ținut seama doar de acest raport (deci doar de condiția formală a facultății de judecare) și că este pură, adică nu are ca factori determinanți nici conceptele obiectului, nici senzațiile. Chiar dacă, referitor la acest ultim aspect, se greșește, aceasta privește doar aplicarea incorectă a unui drept, pe care ni-l dă o lege, la un caz particular, ceea ce nu suprimă dreptul în general.

nu este un concept al obiectului, iar judecata de gust nu este o judecată de cunoaştere. Ea afirmă doar că suntem îndreptăţiţi să presupunem existenţa la toţi oamenii a aceloraşi condiţii subiective ale facultăţii de judecare pe care le aflăm în noi şi, în plus, faptul că noi am subsumat corect acestor condiţii obiectul dat. Această subsumare implică dificultăţi inevitabile, pe care nu le întâlnim în cazul facultăţii de judecare logice (întrucât ea subsumează conceptelor, în timp ce facultatea de judecare estetică subsumează unui raport doar simţit dintre imaginaţie şi intelect, al căror acord reciproc este provocat de reprezentarea formei obiectului, subsumare care poate foarte uşor să dea greş); totuşi, de aici nu decurge că pretenţia facultăţii de judecare la asentiment universal este mai puţin îndreptăţită, pretenţie care se reduce doar la următoarele: principiul de a judeca universal valabil pe temeiuri subiective este corect. Căci dificultatea subsumării şi îndoiala asupra corectitudinii subsumării sub acest principiu nu pun în discuţie îndreptăţirea pretenţiei la valabilitate universală a unei judecăţi estetice în genere, deci principiul însuşi, aşa cum nici subsumarea greşită (deşi nu atât de frecventă şi nu atât de greu de evitat) realizată de facultatea de judecare logică sub principiul ei nu pune în discuţie acest principiu care este obiectiv. Însă dacă se pune întrebarea: cum este posibil să admitem *a priori* că natura este o totalitate a obiectelor gustului, vom constata că ea priveşte teleologia, deoarece ar trebui să se considere că natura are drept scop, care aparţine în mod esenţial conceptului ei, de a oferi facultăţii noastre de judecare forme care au finalitate pentru ea. Dar corectitudinea acestei păreri este foarte îndoielnică, cu toate că realitatea frumuseţilor naturii este accesibilă experienţei.

39. **Despre comunicabilitatea senzaţiei**

Când senzaţia, ca realitate a percepţiei, este raportată la cunoaştere, ea se numeşte impresie a simţurilor, iar specificul calităţii ei poate fi reprezentat ca fiind comunicabil întotdeauna în mod identic, doar dacă se admite că fiecare are acelaşi simţ ca al nostru; dar o impresie a simţurilor nu ne permite în nici un caz să presupunem acest lucru. Astfel, acest tip de senzaţie nu

poate fi comunicat celui căruia îi lipsește simțul mirosului. Chiar dacă el posedă acest simț, nu putem fi siguri că o floare i-a provocat aceeași senzație pe care ne-a provocat-o nouă. Și mai deosebiți trebuie să considerăm oamenii după *plăcerea* sau *neplăcerea sensibilă* pe care o trezește în ei senzația aceluiași obiect al simțurilor. În nici un caz nu se poate cere ca plăcerea provocată de aceleași obiecte să fie împărtășită de fiecare. Plăcerea de acest tip poate fi numită plăcere a desfătării, întrucât ea pătrunde în suflet prin simț, iar noi rămânem deci pasivi.

Satisfacția produsă de calitatea morală a unei acțiuni nu este o plăcere a desfătării, ci a acțiunii proprii și a conformității ei cu ideea menirii omului. Acest sentiment, care se numește sentiment moral, are însă nevoie de concepte, și nu reprezintă o finalitate liberă, ci una legică. Prin urmare, el nu poate fi comunicat în mod universal decât prin rațiune, iar dacă plăcerea trebuie să fie identică la fiecare, doar prin concepte practice foarte precise ale rațiunii.

Plăcerea produsă de sublimul naturii, ca plăcere a contemplației raționale, pretinde de asemenea să fie împărtășită universal; ea presupune însă un alt sentiment, și anume acela al menirii suprasensibile, sentiment care, oricât de neclar ar fi, are o bază morală. Dar eu nu sunt deloc îndreptățit să presupun că toți oamenii vor ține seama de el și că prin contemplarea măreției sălbatice a naturii vor obține satisfacție (care, într-adevăr, nu poate fi atribuită priveliștii sale, care este mai curând înfricoșătoare). Cu toate acestea, având în vedere că în orice ocazie potrivită ar trebui să se țină seama de acele dispoziții morale, pot atribui fiecăruia satisfacția amintită, care este însă mijlocită de legea morală, întemeiată la rândul ei tot pe conceptele rațiunii.

Dimpotrivă, plăcerea produsă de frumos nu este nici o plăcere a desfătării, nici una a activității legice și nici a contemplației raționale după idei, ci o plăcere a purei reflexii. Fără să se conducă după un scop sau principiu, această plăcere însoțește perceperea obișnuită a unui obiect de către imaginație, ca facultate a intuiției, raportată la intelect, ca facultate a conceptelor, prin mijlocirea unui procedeu al facultății de judecare pe care ea trebuie să-l folosească și în vederea experienței celei mai comune. Dar în acest ultim caz facultatea

de judecare este nevoită să apeleze la el în vederea unui concept empiric obiectiv, în timp ce în primul caz (al aprecierii estetice), doar pentru a percepe conformitatea reprezentării cu activitatea armonioasă (subiectiv finală) a ambelor facultăți de cunoaștere în libertatea lor, cu alte cuvinte pentru a simți cu plăcere starea de reprezentare. Această plăcere trebuie să depindă în mod necesar la fiecare de aceleași condiții, întrucât ele sunt condiții subiective ale posibilității cunoașterii în genere, iar raportul acestor facultăți de cunoaștere necesar gustului este necesar și pentru intelectul sănătos și comun pe care-l putem presupune la fiecare. Tocmai de aceea, și cel care judecă estetic (cu condiția să nu greșească luând materia drept formă și atracția drept frumusețe) poate atribui tuturor finalitatea subiectivă, adică satisfacția pe care i-o produce obiectul și poate admite că sentimentul său este universal comunicabil fără mijlocirea conceptelor.

40. **Despre gust ca un fel de** *sensus communis*

Adesea, facultatea de judecare este numită simț, dacă se are în vedere nu atât reflexia ei, cât mai curând rezultatul acesteia; astfel, se vorbește despre un simț al adevărului, un simț al bunei-cuviințe, al dreptății ș.a.m.d., deci se știe, sau cel puțin ar trebui să se știe, despre conceptele amintite că nu își pot avea sediul într-un simț, că acesta nu are nici cea mai mică posibilitate de a da reguli universale și că nu ne-ar trece prin minte nici o idee despre adevăr, bună-cuviință, frumusețe sau dreptate dacă nu ne-am putea ridica deasupra simțurilor, până la facultățile de cunoaștere superioare. *Intelectul uman comun*, căruia, ca simplu intelect sănătos (necultivat încă), i se acordă puțină prețuire și pe care ne așteptăm să-l aflăm întotdeauna la cel care se pretinde om, are de aceea și onoarea jignitoare de a fi numit simț comun *(sensus communis)*. Prin cuvântul *comun*, se înțelege (nu numai în limba noastră, care, în acest caz are mai multe înțelesuri, ci și în multe alte limbi) ceea ce este *vulgar*, ceea ce poate fi întâlnit pretutindeni, iar a-l poseda nu reprezintă vreun merit sau privilegiu.

Prin *sensul communis,* trebuie să înțelegem însă ideea unui simț comun tuturor oamenilor, adică a unei facultăți de judecare

ce, în reflexia ei, ține seama gândind *(a priori)* de modul de reprezentare al celorlalți, pentru ca judecata ei să nu se îndepărteze de întreaga rațiune umană; astfel, ea vrea să evite iluzia care, provenită din condițiile subiective particulare ce ar putea trece cu ușurință drept obiective, ar avea o influență dăunătoare asupra judecății. Acest rezultat se obține prin aceea că cel care judecă nu se îndepărtează de judecățile celorlalți, nu atât de cele reale, cât de cele posibile, și se pune în locul celuilalt, făcând abstracție de limitările care afectează accidental propria noastră judecare. Pentru a se ajunge aici, trebuie lăsat la o parte, pe cât posibil, ceea ce constituie materia stării de reprezentare, adică senzația, atenția concentrându-se exclusiv asupra particularităților formale ale reprezentării noastre sau stării noastre de reprezentare. Însă această operațiune a reflexiei poate părea mult prea artificială pentru a fi atribuită acelei facultăți pe care o numim simț *comun*. De fapt, ea apare astfel doar dacă este exprimată în formule abstracte; în sine, nimic nu este mai natural decât de a face abstracție de atracție și emoție atunci când căutăm o judecată care urmează să servească drept regulă universală.

Deși următoarele maxime ale intelectului uman comun nu fac parte din această lucrare, ca părți ale criticii gustului, totuși ele pot servi la explicarea principiilor ei: 1. gândește independent; 2. gândește ținând seama de punctul de vedere al celuilalt; 3. gândește întotdeauna în concordanță cu tine însuți. Prima este maxima unui mod de gândire *liber de prejudecăți*, a doua, a unui mod de gândire *larg*, a treia, a unui mod de gândire *consecvent*. Prima este maxima unei rațiuni care nu este niciodată *pasivă*. Înclinația spre pasivitate, deci spre eteronomia rațiunii, se numește *prejudecată*. Cea mai mare dintre ele – *superstiția* – este reprezentarea naturii ca nefiind supusă regulilor pe care i le pune la bază intelectul prin legea sa esențială. Eliberarea de superstiție se numește *luminare**; căci,

* Deși luminarea pare ușor realizabilă în *thesi*, ea este în *hypothesi* un lucru dificil și care se înfăptuiește încet, întrucât doar omul care dorește să se conformeze în exclusivitate scopului său esențial și care nu pretinde să știe ceea ce-i depășește intelectul privește ca pe ceva foarte ușor cerința de a avea o rațiune activă, care întotdeauna își dă singură legea. Însă deoarece dorința de a ști ceea ce depășește intelectul nu poate fi în nici un fel înlăturată și pentru

deși această denumire se referă și la eliberarea de prejudecăți în genere, totuși superstiția merită în mod special (*in sensu eminenti*) să fie numită prejudecată, întrucât orbirea pe care o provoacă, ba chiar o cere ca pe o obligație, ilustrează deosebit de clar nevoia de a fi condus de alții, deci starea proprie unei rațiuni pasive.

În ceea ce privește a doua maximă a modului de gândire, ne-am obișnuit să-l numim limitat (*mărginit*, opusul lui *larg*) pe acela ale cărui talente sunt insuficiente pentru o utilizare importantă (în special, pentru una intensivă). Însă în cazul de față nu este vorba despre facultatea de cunoaștere, ci despre *modul de a gândi*, căruia trebuie să i se dea o utilizare potrivită; oricât de mici ar fi întinderea și gradul dotării naturale a omului, acesta are un mod de gândire *larg*, dacă se ridică deasupra condițiilor subiective particulare ale judecății, cărora le rămân prizonieri atât de mulți, și reflectează asupra propriei sale judecăți dintr-un punct de vedere *universal* (la care poate ajunge ținând seama de punctul de vedere al celorlalți). A treia maximă, cea a modului de gândire *consecvent*, este cel mai greu de urmat. Ea poate fi realizată doar prin îmbinarea primelor două și ca urmare a unei practicări repetate a lor, care a devenit obișnuință. Se poate spune că prima dintre maximele amintite este a intelectului; a doua, a facultății de judecare, a treia, a rațiunii.

Reiau firul întrerupt de această paranteză și spun că gustul poate fi numit cu mai multă îndreptățire *sensus communis* decât intelectul sănătos; de asemenea, mai curând facultatea de judecare estetică, și nu cea intelectuală, poate purta numele de simț comun tuturor oamenilor*, dacă cuvântul simț este folosit pentru a desemna efectul simplei reflexii asupra sufletului; căci atunci prin simț se înțelege sentimentul de plăcere. Am putea chiar să definim gustul ca facultatea de judecare a ceea ce face *universal comunicabil* sentimentul

---

că niciodată nu vor lipsi cei care promit cu multă siguranță că pot satisface această dorință de cunoaștere, menținerea sau producerea în gândire (mai ales a celei publice) a negativului pur (care constituie luminarea propriu-zisă) trebuie să fie foarte anevoioasă.

* Gustul ar putea fi numit *sensus communis aestheticus*, iar intelectul uman comun *sensus communis logicus*.

nostru provocat de o reprezentare dată, fără mijlocirea unui concept.

Priceperea oamenilor de a-și comunica gândurile presupune și un raport al imaginației cu intelectul, pentru a asocia conceptelor intuiții, și acestora, la rândul lor, concepte, ambele contopindu-se într-o cunoștință. Dar în acest caz concordanța celor două facultăți ale sufletului este *legică*, impusă de anumite concepte. Numai când imaginația în libertatea ei activează intelectul, iar acesta provoacă fără ajutorul conceptelor jocul regulat al imaginației, reprezentarea este comunicabilă nu ca gând, ci ca sentiment interior al unei stări finale a sufletului.

Gustul este deci facultatea de a judeca *a priori* comunicabilitatea sentimentelor legate de o reprezentare dată (fără mijlocirea unui concept).

Dacă s-ar putea admite că simpla comunicabilitate universală a unui sentiment particular trebuie deja să conțină un interes pentru noi (ceea ce nu suntem însă îndreptățiți să deducem din natura unei facultăți de judecare pur reflexive), atunci am putea explica de ce în judecata de gust sentimentul este cerut de la fiecare ca și o datorie.

41. **Despre interesul empiric pentru frumos**

Am demonstrat suficient mai înainte că judecata de gust prin care se declară că ceva este frumos nu trebuie să aibă un interes ca *factor determinant*. De aici, nu reiese însă că, după ce judecata a fost enunțată ca o judecată estetică pură, ea nu poate fi legată cu un interes. Această asociere va putea fi întotdeauna doar indirectă, adică gustul trebuie mai întâi reprezentat ca legat de altceva, pentru a putea asocia plăcerea produsă de reflexia pură asupra unui obiect cu *plăcerea produsă de existența lui* (în care constă orice interes). Căci în judecata estetică este valabil ceea ce se spune în judecata de cunoaștere (despre obiecte în genere): *a posse ad esse non valet consequentia*. Acest altceva poate fi ceva empiric, adică o înclinație proprie naturii umane, sau ceva intelectual, ca însușire a voinței de a putea fi determinată *a priori* de rațiune. Ambele presupun o satisfacție produsă de existența unui obiect, și astfel pot întemeia un interes

pentru ceea ce mai înainte a plăcut pentru sine, fără a lua în consideraţie vreun interes.

Frumosul interesează empiric doar în *societate*. Dacă admitem că instinctul social este propriu omului în mod natural, dar că aptitudinea şi înclinaţia pentru viaţa în societate, adică *sociabilitatea*, sunt necesare omului, creatură menită să trăiască în societate, deci că sunt însuşiri ale *umanităţii*, atunci este cu neputinţă să nu considerăm gustul ca o facultate de judecare a tot ceea ce ne permite să comunicăm celorlalţi chiar şi *sentimentul* nostru, deci ca un mijloc de a realiza ceea ce pretinde înclinaţia naturală a fiecăruia.

Un om părăsit pe o insulă pustie nu ar împodobi doar pentru sine nici coliba sa, nici pe sine însuşi şi nu ar căuta flori şi nici nu le-ar planta pentru a se împodobi cu ele. Doar în societate apare nevoia de a nu fi doar un simplu om, ci în felul său un om rafinat (începutul civilizării); căci astfel este judecat cel care este înclinat şi are priceperea să comunice altora plăcerea sa şi care nu se bucură de un obiect dacă nu poate simţi împreună cu alţii satisfacţia pe care i-o provoacă acesta. Fiecare aşteaptă şi chiar pretinde de la ceilalţi să ţină seama de comunicarea universală, ca şi cum ar fi vorba de un contract originar care a fost dictat de omenirea însăşi. Astfel, la început se consideră importante şi se acordă un mare interes în societate doar atracţiilor, de exemplu culorilor pentru pictarea corpurilor (roşu aprins la caraibi şi cinabru la irochezi) sau florilor, scoicilor, penelor de păsări frumos colorate, cu timpul însă şi formelor frumoase (la bărci, haine etc.), care nu produc o senzaţie de mulţumire, adică o satisfacţie a desfătării. În cele din urmă, civilizarea care a atins punctul culminant face din aceste forme opera principală a înclinaţiei rafinate, iar senzaţiile sunt preţuite doar în măsura în care pot fi comunicate universal; astfel, deşi plăcerea pe care un asemenea obiect o procură fiecăruia este neînsemnată, iar interesul pe care-l stârneşte este mic, totuşi ideea comunicabilităţii ei universale îi sporeşte valoarea aproape nelimitat.

Dar acest interes indirect pentru frumos, determinat de sociabilitate, care este deci un interes empiric, nu are pentru noi aici nici o importanţă, întrucât noi trebuie să considerăm doar ceea ce se află în relaţie, fie şi doar indirect, cu judecata de gust *a priori*. Căci, dacă şi în această formă vom descoperi un interes

legat de frumos, atunci gustul ne va dezvălui trecerea facultății noastre de judecare de la desfătarea simțurilor la sentimentul moral; astfel, nu numai că am ști mai bine să dăm gustului o îndeletnicire finală, dar ne-am reprezenta o verigă a lanțului facultăților umane *a priori*, de care trebuie să depindă orice legiferare. În ceea ce privește interesul empiric pentru obiectele gustului și pentru gustul însuși, se poate spune doar atât: întrucât gustul se supune înclinației, oricât de rafinată ar fi ea, acest interes se poate contopi foarte ușor cu toate înclinațiile și pasiunile care ating în societate maximul diversității și treapta lor cea mai înaltă; dacă interesul pentru frumos își află temeiul aici, el poate oferi doar o trecere foarte îndoielnică de la agreabil la bine. În cele ce urmează, vom cerceta dacă nu cumva gustul considerat în puritatea lui poate înlesni această trecere.

42. **Despre interesul intelectual pentru frumos**

Bine intenționați, cei care voiau să orienteze toate îndeletnicirile oamenilor, către care aceștia sunt împinși de dispoziția naturală internă, spre scopul ultim al umanității, adică spre binele moral, considerau că interesul pentru frumos în genere este un semn al unui adevărat caracter moral. Însă nici cei care-i contraziceau nu erau lipsiți de temei, căci, bazându-se pe experiență, ei arătau că virtuoșii gustului sunt nu numai adesea, ci de obicei vanitoși, încăpățânați și robii unor pasiuni dăunătoare, și că ei, poate și mai puțin decât alții, au dreptul să pretindă întâietatea în privința fidelității față de principiile morale. S-ar părea deci că sentimentul frumosului este nu numai specific deosebit de sentimentul moral (cum și este în realitate), dar și că interesul pentru frumos poate fi cu greu armonizat cu interesul moral, în nici un caz însă datorită unei afinități interioare.

În ceea ce mă privește, admit fără ezitare că interesul pentru *frumosul artei* (unde includ și întrebuințarea artificială a frumuseților naturii pentru podoabă, deci pentru vanitate) nu dovedește existența unui mod de gândire fidel binelui moral sau înclinat spre acesta. În schimb, susțin că *interesul nemijlocit* pentru frumusețea *naturii* (nu doar posedarea gustului pentru a o aprecia) este întotdeauna un semn al unui suflet bun; când

acest interes este ceva obişnuit, el indică cel puţin o stare sufletească favorabilă sentimentului moral, dacă poate fi asociat uşor cu *contemplarea naturii*. Trebuie să ne reamintim că aici mă refer de fapt la formele frumoase ale naturii şi că las la o parte *atracţiile*, deşi natura le asociază de obicei cu primele, întrucât interesul pentru ele este într-adevăr nemijlocit, însă totuşi empiric.

Cel care contemplă în singurătate (şi fără intenţia de a comunica altora observaţiile sale) forma frumoasă a unei flori de câmp, a unei păsări, a unei insecte etc., pentru a le admira sau iubi, şi care nu ar vrea ca ele să lipsească din natură, deşi nu trage nici un folos de aici, ba chiar este într-o anumită măsură păgubit, arată un interes nemijlocit, şi anume intelectual, pentru frumuseţea naturii. Cu alte cuvinte, lui nu îi place doar forma produsului naturii, ci şi existenţa lui, fără ca la aceasta să participe o atracţie a simţurilor şi fără ca el să-i asocieze vreun scop.

Dar trebuie să remarcăm un lucru curios. Dacă acest iubitor de frumos ar fi fost înşelat pe ascuns, punându-se în pământ flori artificiale (care le pot imita perfect pe cele naturale), iar pe ramurile copacilor păsări artificiale, şi el ar descoperi apoi înşelăciunea, interesul direct pe care el îl arăta mai înainte pentru acest peisaj ar dispărea imediat. Un alt interes i-ar lua poate locul, şi anume interesul vanităţii de a-şi împodobi camera cu aceste lucruri pentru ochi străini. Gândul că natura a produs acea frumuseţe trebuie să însoţească intuiţia şi reflexia; şi numai pe el se întemeiază interesul nemijlocit pentru ea. În caz contrar, este vorba fie doar de o simplă judecată de gust dezinteresată, fie de una asociată cu un interes mijlocit care se raportează la societate, interes care nu constituie un indiciu sigur al unui mod de gândire bun din punct de vedere moral.

Această întâietate a frumuseţii naturii faţă de frumuseţea artei, chiar dacă, după formă, ultima ar fi superioară primeia, în a trezi ea singură interesul nostru nemijlocit, se acordă cu modul de gândire luminat şi temeinic al tuturor oamenilor care şi-au cultivat sentimentul moral. Când un bărbat, care are suficient gust pentru a judeca cu cea mai mare siguranţă şi fineţe produsele artei frumoase, părăseşte fără ezitare camera în care se găsesc toate acele frumuseţi care satisfac vanitatea şi oferă bucuriile societăţii şi se îndreaptă spre frumosul naturii, cu scopul de a afla aici desfătare pentru spiritul său într-o meditaţie

pe care nu o poate încheia niciodată, atunci vom respecta alegerea sa și vom presupune că are un suflet frumos, pe care nu-l poate revendica nici un cunoscător și iubitor al artei în numele interesului pe care îl are pentru obiectele sale. – Dar pe ce se bazează deosebirea atât de mare a aprecierii a două obiecte care în judecata simplului gust nu-și pot disputa întâietatea?

Pe de-o parte, avem o facultate de judecare pur estetică pentru a aprecia formele fără ajutorul conceptelor și pentru a găsi o satisfacție în simpla lor apreciere; noi transformăm această satisfacție în regulă pentru fiecare, fără ca judecata noastră să se bazeze pe un interes și fără să dea naștere vreunuia. – Pe de altă parte, noi avem și o facultate de judecare intelectuală pentru a determina *a priori* o satisfacție pentru formele pure ale maximelor practice (întrucât acestea prin ele însele pot participa la o legislație universală), satisfacție pe care o transformăm în lege pentru fiecare; aici judecata noastră nu se bazează pe vreun interes, dar ea *produce un astfel de interes*. Primul tip de plăcere sau neplăcere ține de gust, cel de-al doilea, de sentimentul moral.

Însă rațiunea este, de asemenea, interesată ca ideile (pentru care ea trezește un interes nemijlocit în sentimentul moral) să aibă și o realitate obiectivă, cu alte cuvinte ca natura să arate cel puțin printr-o urmă sau printr-un semn că ea conține vreun temei pentru a admite o concordanță legică între produsele ei și satisfacția noastră independentă de orice interes (satisfacție pe care o considerăm *a priori* ca lege pentru fiecare, fără a putea întemeia aceasta pe dovezi). De aceea, rațiunea trebuie să arate interes pentru orice manifestare a naturii care indică o concordanță asemănătoare; prin urmare, spiritul nu poate reflecta asupra frumuseții *naturii* fără să arate interes pentru ea. Dar acest interes este, potrivit înrudirii sale, moral; ca atare, a arăta un astfel de interes pentru frumosul naturii presupune o prealabilă întemeiere solidă a interesului pentru binele moral. Așadar, suntem îndreptățiți să bănuim la cel care se interesează nemijlocit de frumusețea naturii cel puțin o dispoziție pentru convingerile morale bune.

Se va spune că această interpretare a judecăților estetice care le atribuie o înrudire cu sentimentul moral pare prea studiată pentru a constitui adevărata tălmăcire a limbajului cifrat prin care natura ne vorbește simbolic în formele ei frumoase. Dar, în primul rând, acest interes nemijlocit pentru frumosul naturii nu

este în realitate ceva obișnuit, ci îi caracterizează doar pe aceia al căror mod de gândire a fost cultivat în spiritul binelui sau este extrem de receptiv pentru această cultivare; în al doilea rând, analogia dintre judecata de gust pură – care, fără să depindă de vreun interes, ne face să simțim o satisfacție pe care ne-o reprezentăm totodată *a priori* ca revenind umanității în genere – și judecata morală – care ajunge la același rezultat prin concepte – conduce, de asemenea, fără o meditație precisă, subtilă și intenționată la un interes tot atât de nemijlocit, atât pentru obiectul celei dintâi, cât și pentru obiectul celei din urmă. Diferența dintre ele constă în aceea că primul este un interes liber, în timp ce al doilea este un interes bazat pe o lege obiectivă. La aceasta se adaugă admirația pentru natură, care se manifestă în produsele ei frumoase ca artă, nu doar grație întâmplării, ci oarecum intenționat, conform unei prescripții legice, și ca finalitate fără scop. Întrucât nu-l întâlnim nicăieri în afara noastră, este firesc să căutăm acest scop în noi înșine, și anume în ceea ce constituie scopul ultim al existenței noastre: menirea noastră morală (cercetarea temeiului posibilității unei astfel de finalități a naturii o vom realiza de abia în teleologie).

Este la fel de ușor de explicat de ce satisfacția produsă de arta frumoasă în judecata de gust pură nu este legată de un interes nemijlocit, așa cum se întâmplă cu satisfacția produsă de natura frumoasă. Căci arta este fie o imitație a acesteia, care merge până la amăgire, fie o artă orientată premeditat și evident spre producerea satisfacției; în primul caz, ea are efectul frumuseții naturii (drept care trece); în al doilea caz, satisfacția se obține, ce-i drept, nemijlocit prin gust, dar arta ca o cauză a satisfacției nu trezește decât un interes mijlocit; o astfel de artă poate interesa doar prin scopul ei, niciodată prin sine însăși. Se va obiecta poate că și un obiect al naturii interesează prin frumusețea lui doar în măsura în care i se asociază o idee morală. Dar nu obiectul interesează nemijlocit, ci alcătuirea naturii în sine însăși, care o face aptă pentru o astfel de asociere, ce îi revine în mod firesc.

Atracțiile naturii frumoase, pe care le întâlnim adesea contopite cu forma frumoasă, aparțin fie modificărilor luminii (în colorit), fie modificării sunetului (în tonuri). Căci acestea sunt singurele senzații care fac cu putință nu numai un sentiment al simțurilor, ci și o reflexie asupra formei acestor

modificări ale simţurilor; ele deţin deci un limbaj prin care ni se adresează natura şi care pare să aibă un sens superior. Astfel, culoarea albă a crinului pare să dispună spiritul pentru ideea de nevinovăţie, iar cele şapte culori de la roşu la violet, pentru: 1. ideea de sublim, 2. de curaj, 3. de franchețe, 4. de amabilitate, 5. de modestie, 6. de statornicie, 7. de gingăşie. Cântecul păsărilor vesteşte bucurie şi mulţumire faţă de propria existenţă. Cel puţin astfel interpretăm noi natura, indiferent dacă aceasta este sau nu intenţia ei. Dar acest interes pe care-l arătăm pentru frumuseţe presupune ca ea să fie într-adevăr frumuseţe a naturii. El dispare cu totul de îndată ce observăm că am fost amăgiţi şi că nu a fost decât artă. Mai mult, nici gustul nu mai poate găsi acum nimic frumos, şi nici privirea nimic atrăgător. Ce preţuiesc poeţii mai mult decât cântecul fermecător de frumos al privighetorii, care răsună dintr-un tufiş singuratic, într-o seară linişcită de vară, în lumina blândă a lunii? Se poate întâmpla însă ca, acolo unde nu există un astfel de cântăreţ, vreun hangiu vesel să-i înşele, spre marea lor satisfacţie, pe oaspeţii veniţi la el pentru a se bucura de aerul de ţară, ascunzând într-un tufiş un ştrengar care ştie să imite perfect cântecul privighetorii (cu un fluier de trestie sau papură). De îndată ce se observă înşelăciunea, nimeni nu va mai suporta să asculte cântecul care mai înainte era considerat atât de fermecător. Tot astfel se petrec lucrurile cu orice pasăre cântătoare. Pentru a putea avea un *interes* nemijlocit pentru frumos ca atare, el trebuie să fie natural sau să-l considerăm natural; şi, cu atât mai mult, atunci când pretindem ca alţii să aibă acest interes; ceea ce se şi întâmplă de fapt, întrucât numim lipsit de nobleţe şi grosolan modul de gândire al celor care nu au nici un *sentiment* pentru natura frumoasă (căci astfel numim capacitatea de a resimţi un interes în contemplarea naturii) şi care se mulţumesc doar cu desfătarea senzaţiilor simţurilor oferită de mâncare sau băutură.

43. **Despre artă în genere**

1. *Arta* se deosebeşte de natură, aşa cum făptuirea *(facere)* se deosebeşte de acţiune sau efectuare în genere *(agere)*, iar produsul sau urmarea celei dintâi ca *operă (opus)*, de consecinţa ultimei ca efect *(effectus)*.

De fapt, ar trebui să numim artă doar producerea a ceva prin intermediul libertății, adică printr-o voință liberă care-și întemeiază acțiunile sale pe rațiune. Căci, deși de obicei produsul albinelor (forma regulată a fagurilor) este numit operă de artă, aceasta se datorește doar analogiei cu arta. De îndată ce ne amintim că munca lor nu se bazează pe o reflecție rațională proprie, spunem că rezultatul ei este produsul naturii lor (al instinctului); ca artă, el este atribuit doar Creatorului lor.

Atunci când, cercetând un teren mlăștinos, găsim o bucată de lemn cioplit, așa cum s-a întâmplat uneori, nu spunem că ea este un produs al naturii, ci al artei; cauza care a produs-o a fost determinată de un scop căruia ea îi datorează forma. De altfel, considerăm artă tot ceea ce este astfel alcătuit încât reprezentarea sa trebuie să fi precedat, în cauză, realitatea sa (cum este cazul chiar la albine), fără să fie totuși necesar ca această cauză să fi *gândit* efectul. Însă dacă numim un lucru operă de artă pentru a-l deosebi de un efect al naturii, atunci ne gândim întotdeauna la o operă umană.

2. *Arta* ca îndemânare umană se deosebește și de *știință (putința de știință)*, ca o capacitate practică de una teoretică, ca tehnica de teorie (precum topografia de geometrie). Atunci nu vom numi artă nici ceea ce *putem* face de îndată ce *știm* ceea ce trebuie făcut, deci de îndată ce cunoaștem suficient efectul dorit. Este artă doar ceea ce, deși perfect cunoscut, nu poate fi executat imediat. Camper descrie foarte exact cum ar trebui să arate cea mai bună gheată, dar este sigur că nu a putut face nici una*.

3. *Arta* se deosebește și de *meșteșug*. Prima este numită *artă liberă*, al doilea poate fi numit *artă plătită*. Se consideră că prima își poate atinge scopul (reuși) doar ca joc, cu alte cuvinte ca îndeletnicire care este plăcută prin sine însăși; și că a doua poate fi impusă doar prin constrângere, întrucât ea este muncă, adică o îndeletnicire care prin sine însăși este neplăcută (apăsătoare), atrăgând doar prin efectul ei (de exemplu, plata).

* În ținutul de unde sunt eu, omul obișnuit, dacă i se dă o problemă ca aceea a oului lui Columb, spune: *asta nu e artă, ci doar știință*. Cu alte cuvinte, dacă *știi, poți;* și tocmai asta spune el despre întreaga pretinsă artă a scamatorului. Dimpotrivă, el nu tăgăduiește că ceea ce face dansatorul pe sârmă este artă.

Pentru a stabili dacă în ierarhia breslelor ceasornicarul trebuie să treacă drept artist, iar fierarul drept meșteșugar, avem nevoie de un alt punct de vedere al aprecierii decât cel de până acum: gradul talentelor pe care trebuie să se bazeze una sau alta dintre aceste îndeletniciri. De asemenea, nu vreau să cercetez aici dacă printre așa-numitele șapte arte liberale nu există unele care aparțin științelor și altele care se aseamănă meșteșugurilor. Totuși, este bine să amintim că orice artă liberă presupune o anumită constrângere sau, cum se spune, un *mecanism* fără de care *spiritul*, ce trebuie să fie liber în artă și care singur însuflețește opera, nu ar avea trup și ar dispărea în întregime (de exemplu, poezia cere exactitatea și bogăția limbii, precum și cunoașterea prozodiei și a metricii). Căci mulți educatori de azi își închipuie că servesc mai bine arta liberă, dacă o separă de orice constrângere și o transformă din muncă în simplu joc.

44. **Despre arta frumoasă**

Nu există o știință a frumosului, ci doar o critică a frumosului, nici o știință frumoasă, ci doar artă frumoasă. Căci o știință a frumosului ar presupune determinarea științifică, adică prin argumente, a ceea ce trebuie considerat frumos sau nu; deci judecata asupra frumosului, dacă ar aparține științei, nu ar mai fi o judecată de gust. Iar o știință care ca atare ar trebui să fie frumoasă este un nonsens. Căci, dacă de la ea, ca știință, am cere principii și dovezi, nu am obține decât sentințe frumoase *(bonmots)*. – Expresia uzuală *științe frumoase* a provenit fără îndoială din observația cu totul corectă că arta frumoasă în întreaga ei perfecțiune are nevoie de multă știință, cum ar fi de exemplu cunoașterea limbilor vechi, lectura autorilor considerați clasici, istoria, cunoașterea antichităților etc. Întrucât aceste științe istorice constituie pregătirea și baza necesară pentru arta frumoasă, parțial și pentru că includ cunoașterea produselor artei frumoase (elocința și poezia), ele au fost numite, datorită unei confuzii, științe frumoase.

Dacă arta execută doar acțiunea necesară pentru a da realitate unui obiect posibil conținut într-o *cunoștință*, atunci ea este o artă *mecanică*. Dacă arta urmărește în mod nemijlocit producerea sentimentului de plăcere, ea se numește artă

estetică. Aceasta este fie artă *agreabilă*, fie artă *frumoasă*. Prima are drept scop ca plăcerea să însoțească reprezentările ca simple *senzații*; scopul celei de-a doua este ca plăcerea să fie asociată reprezentărilor *ca moduri de cunoaștere*.

Artele agreabile sunt acelea care urmăresc doar desfătarea. Așa sunt toate atracțiile care pot distra societatea în timpul mesei: povestirile interesante, antrenarea convivilor în discuții însuflețite și sincere, crearea prin glumă și râs a unei anumite nuanțe de veselie care permite ca fiecare să flecărească în voie fără ca cineva să fie răspunzător pentru ce spune, întrucât se urmărește doar distracția momentană și nu oferirea unui material pentru meditație și discuție ulterioară. (Tot aici trebuie incluse și modul în care este aranjată masa pentru a desfăta, sau, în cazul ospețelor mari, muzica de masă. Aceasta este un lucru minunat, care trebuie, ca un zumzet agreabil, să întrețină dispoziția veselă a sufletelor și care favorizează discuția liberă între comeseni, fără ca cineva să acorde cea mai mică atenție compoziției). De asemenea, toate jocurile care nu prezintă alt interes decât acela de a face ca timpul să se scurgă neobservat aparțin artelor agreabile.

Dimpotrivă, arta frumoasă este un mod de reprezentare final în sine însuși, care, deși fără scop, contribuie totuși la cultivarea facultăților sufletului în vederea unei comunicări sociale.

Comunicabilitatea universală a unei plăceri indică prin însuși conceptul ei că aceasta nu trebuie să fie o plăcere a desfătării, care provine din simpla senzație, ci una a reflexiei. Astfel, arta estetică, ca artă frumoasă, este o artă care se ghidează după facultatea de judecare reflexivă, și nu după impresia simțurilor.

45. **Arta frumoasă este artă întrucât pare a fi totodată natură**

În fața unui produs al artei frumoase, trebuie să fim conștienți că el este artă, și nu natură; totuși, finalitatea formei lui trebuie să pară liberă de orice constrângere a unor reguli arbitrare, ca și când ar fi un produs al simplei naturi. Pe acest sentiment al libertății în jocul facultăților noastre de cunoaștere, joc care trebuie să fie totodată final, se întemeiază singura

plăcere care este universal comunicabilă, fără a se baza totuşi pe concepte. Natura era frumoasă când părea în acelaşi timp artă, iar arta poate fi numită frumoasă doar când suntem conştienţi că este artă, ea apărându-ne totuşi ca natură.

Căci putem spune în general, fie că e vorba de frumuseţea naturii, fie de cea artistică: *frumos este ceea ce place în simpla apreciere* (nu prin impresia simţurilor, nici printr-un concept). Dar arta are întotdeauna o intenţie determinată de a produce ceva. Dacă scopul ar fi o simplă senzaţie (ceva pur subiectiv) care ar trebui să fie însoţită de plăcere, produsul ar plăcea în apreciere doar prin mijlocirea simţământului. Dacă s-ar urmări producerea unui anumit obiect, şi arta şi-ar atinge scopul, atunci obiectul ar plăcea doar prin intermediul conceptelor. În ambele cazuri, arta nu ar plăcea *în simpla apreciere*, deci ca artă frumoasă, ci ca artă mecanică.

Prin urmare, finalitatea produsului artei frumoase nu trebuie să pară intenţionată, deşi ea este intenţionată; cu alte cuvinte, arta frumoasă trebuie să treacă drept natură, deşi suntem conştienţi că este artă. Un produs al artei pare natură, dacă se respectă cu deplină *exactitate* regulile potrivit cărora el poate deveni ceea ce trebuie să fie, dar fără să transpară efortul sau forma didactică, adică fără a exista vreo urmă că artistul a avut în faţa ochilor regula care i-a încătuşat facultăţile sufletului.

46. **Arta frumoasă este arta geniului**

Geniul este talentul (datul naturii) care prescrie reguli artei. Întrucât talentul însuşi, ca facultate productivă înnăscută a artistului, aparţine naturii, am putea spune că *geniul* este dispoziţia înnăscută a sufletului *(ingenium) prin care* natura prescrie reguli artei.

Indiferent de natura acestei definiţii, fie că este arbitrară, fie că este adecvată conceptului pe care obişnuim să-l asociem cuvântului *geniu* (ceea ce urmează să discutăm în paragraful următor), putem dovedi de pe acum că, potrivit sensului atribuit aici termenului, artele frumoase trebuie considerate în mod necesar ca arte ale *geniului*.

Orice artă presupune reguli; doar pe temeiul lor ne reprezentăm un produs ca posibil, dacă este vorba de un

produs artistic. Dar conceptul artei frumoase nu permite ca judecata asupra frumuseții produsului ei să se ghideze după o regulă care are ca factor determinant un concept, deci care se bazează pe un concept al modului cum e posibil acest produs. Ca atare, arta frumoasă nu poate să-și inventeze singură regula după care își realizează produsul. Dar cum un produs nu poate fi artistic în absența unei reguli care să-l preceadă, natura din subiect (prin acordul facultăților sale) este aceea care prescrie reguli artei. Deci arta frumoasă nu este posibilă decât ca produs al geniului.

De aici reies următoarele: 1) Geniul este *talentul de a produce* fără o regulă determinată, și nu o predispoziție a abilității pentru ceea ce poate fi învățat după o regulă. Astfel, prima însușire a geniului trebuie să fie *originalitatea*; 2) Întrucât și absurdul poate fi original, produsele geniului trebuie să fie în același timp *modele*, adică *exemplare*. Deci ele nu se nasc prin imitație, dar trebuie să servească altora ca modele de imitat, adică drept etalon sau regulă de apreciere; 3) Geniul însuși nu poate descrie sau indica științific modul în care creează produsul său, ci el ca *natură* prescrie reguli. În consecință, creatorul unui produs datorat geniului său nu știe cum s-au născut în el ideile operei; de asemenea, el nu poate să le inventeze după plac sau conform unui plan și să le comunice altora în prescripții a căror respectare să conducă la produse similare (probabil că din acest motiv a și fost derivat cuvântul geniu din *genium,* care înseamnă spirit particular, protector și conducător, dat omului prin naștere și care-i inspiră acele idei originale); 4) Prin geniu, natura nu prescrie reguli științei, ci artei, și doar în măsura în care aceasta este artă frumoasă.

47. Lămurirea și confirmarea definiției anterioare a geniului

Oricine este de acord că geniul este total opus *spiritului de imitație*. Întrucât a învăța nu înseamnă nimic altceva decât a imita, cea mai mare aptitudine, cea mai mare capacitate înțeleasă ca ușurință de a învăța nu poate fi considerată geniu. Chiar dacă cineva gândește singur sau creează și nu se

mulțumește să preia ce au gândit alții, ba chiar face multe descoperiri în știință și artă, totuși nu avem un motiv suficient să numim *geniu* un astfel de *spirit*, adesea mare (în opoziție cu cel care, neputând niciodată mai mult decât să învețe și să imite, este numit *spirit comun*). Căci ceea ce realizează el s-ar fi *putut* învăța aflându-se pe drumul natural al cercetării și meditației după reguli, și nu se deosebește specific de ceea ce poate fi dobândit prin hărnicie datorită imitației. Astfel, tot ce a expus Newton în opera sa nemuritoare despre principiile filosofiei naturii se poate învăța, oricât de mare a fost spiritul necesar pentru astfel de descoperiri; în schimb, compunerea de poezii adevărate nu se poate învăța, oricât de amănunțite ar fi prescripțiile artei poetice și oricât de bune ar fi modelele ei. Motivul este că Newton ar putea să descrie foarte clar, nu numai pentru el, ci și pentru oricine altcineva, cu scopul de a fi urmat, fiecare din pașii pe care a trebuit să-i facă de la primele elemente de geometrie până la marile și profundele sale descoperiri. Însă nici Homer, nici Wieland n-ar putea spune cum s-au născut și cum s-au combinat ideile lor pline de fantezie, dar și de miez, întrucât ei înșiși nu știu acest lucru și deci nu-l pot transmite nimănui. În științe, cel mai mare descoperitor se deosebește deci doar gradual de imitatorul și învățăcelul cel mai silitor; dimpotrivă, el se deosebește specific de cel pe care natura l-a dotat pentru arta frumoasă. Nu trebuie să vedem în aceasta o micșorare a meritelor acelor oameni mari, cărora genul uman le datorează atât de mult, în raport cu favoriții naturii, cei înzestrați cu talentul pentru arta frumoasă. Talentul primilor constă în a determina progresul continuu al cunoștințelor și al tuturor foloaselor care decurg de aici, precum și în a-i instrui pe alții în aceste cunoștințe, ceea ce reprezintă o mare superioritate față de cei care merită onoarea de a fi numiți genii. Căci pentru aceștia arta nu progresează la infinit, ci se oprește în fața unei limite pe care nu o poate depăși și care a fost, probabil, atinsă de multă vreme, nemaiputând fi extinsă. În plus, priceperea lor este incomunicabilă; ea este împărțită fiecăruia nemijlocit de mâna naturii și moare deci o dată cu cel care o posedă, pentru a reapărea atunci când natura înzestrează pe altul cu ea, care nu are nevoie decât de un exemplu pentru a determina talentul, de care este conștient, să se manifeste într-un mod asemănător.

Întrucât dotarea pentru artă (ca artă frumoasă) trebuie să prescrie regula, se pune întrebarea: ce fel de regulă este aceasta? Ea nu poate fi exprimată într-o formulă pentru a servi ca precept, căci atunci judecata asupra frumosului ar fi determinabilă prin concepte, ci trebuie abstrasă din realitate, adică din produs, care servește altora pentru a-și examina propriul talent, transformându-l în model pentru *imitare*, nu pentru *copiere*. Cum e posibil acest lucru, e greu de explicat. Ideile artistului trezesc idei asemănătoare la discipolul său, atunci când natura l-a înzestrat cu o alcătuire sufletească de același tip. De aceea, modelele artei frumoase sunt singurele mijloace de a o transmite posterității, lucru irealizabil prin simple descrieri (în special, în domeniul artelor vorbirii); în privința acestora, doar modelele compuse în limbile vechi, moarte, păstrate azi doar ca limbi ale erudiților, pot deveni clasice.

Deși arta mecanică și arta frumoasă se deosebesc foarte mult una de alta, prima fiind simpla artă a sârguinței și învățăturii, a doua, artă a geniului, totuși nu există artă frumoasă care să nu conțină ceva mecanic ce poate fi înțeles și urmărit conform unor reguli; astfel, condiția esențială a artei este *ceva care se învață*. Căci trebuie să gândim aici existența unui scop, altfel produsul nu poate fi atribuit artei, ci simplei întâmplări. Dar pentru a realiza un scop sunt necesare anumite reguli pe care nu le putem nesocoti. Cum originalitatea talentului reprezintă o trăsătură esențială a geniului (însă nu singura), mințile superficiale își închipuie că nu există mijloc mai bun de a arăta că sunt genii în devenire decât de a se dezice de obligativitatea învățării oricărei reguli; ei își închipuie că se poate călări mai bine pe un cal nărăvaș decât pe unul de manej. Geniul poate oferi doar o *materie* bogată pentru produsele artei frumoase; prelucrarea acestei materii și forma ei necesită un talent cultivat prin școală cu scopul de a-i da o utilizare care să satisfacă exigențele facultății de judecare. Dar când cineva vorbește și decide ca un geniu, chiar și în problemele celei mai scrupuloase cercetări raționale, el este cu desăvârșire ridicol; este greu de spus de cine trebuie mai curând să râdem, de scamatorul care se înconjoară de fum, astfel încât, nemaiputând distinge nimic, putem da frâu liber imaginației, sau de publicul care, credul, își închipuie că neputința sa de a cuprinde și înțelege clar

capodopera inteligenței provine de acolo că îi sunt oferite prea multe adevăruri noi, în timp ce detaliul (prin explicarea exactă și examinarea metodică a principiilor) îi apare ca opera unui cârpaci.

48. Despre relația dintre geniu și gust

Pentru aprecierea obiectelor frumoase ca atare, este nevoie de *gust;* dar pentru arta frumoasă însăși, adică pentru *producerea* unor astfel de obiecte este nevoie de *geniu*.

Dacă considerăm geniul ca talent pentru arta frumoasă (ceea ce constituie sensul propriu-zis al cuvântului) și dacă vrem să analizăm facultățile care trebuie întrunite pentru a da naștere unui astfel de talent, atunci este necesar să stabilim precis în prealabil diferența dintre frumusețea naturii, pentru a cărei apreciere este nevoie doar de gust, și frumusețea artei a cărei posibilitate necesită *geniu* (fapt de care trebuie, de asemenea, ținut seama în judecata unui astfel de obiect). O frumusețe a naturii este un *obiect frumos*; frumusețea artei este o *reprezentare frumoasă* a unui obiect.

Ca să apreciez frumusețea naturii ca atare, nu trebuie să am dinainte un concept despre ce fel de lucru trebuie să fie obiectul; cu alte cuvinte, nu am nevoie să cunosc finalitatea materială (scopul), ci doar simpla formă place pentru sine însăși în apreciere, fără cunoașterea scopului. Dar dacă obiectul este dat drept un produs al artei și ca atare urmează să fie declarat frumos, atunci, întrucât arta presupune un scop în cauză (și în acțiunea ei), trebuie pus mai întâi la bază un concept despre ceea ce trebuie *(soll)* să fie lucrul; și întrucât concordanța elementelor diverse ale unui lucru în vederea destinației lui interioare ca scop constituie perfecțiunea lui, vom lua în considerație în aprecierea frumuseții artistice și perfecțiunea lucrului ceea ce nu se poate întâmpla în aprecierea frumosului naturii. – Este drept că mai ales în aprecierea produselor însuflețite ale naturii, de exemplu omul sau calul, se ține seama de obicei și de finalitatea obiectivă pentru a aprecia frumusețea lor. Însă atunci nici judecata nu este pur estetică, adică simplă judecată de gust. Natura nu mai este apreciată ca aparență artistică, ci ca și cum ar fi într-adevăr artă (deși supraumană);

iar judecata teleologică servește ca bază și condiție pentru judecata estetica, aceasta trebuind să țină seama de ea. Când se spune de exemplu: „aceasta este o femeie frumoasă", nu gândim în fapt nimic altceva decât că natura reprezintă într-o formă frumoasă scopurile alcătuirii feminine; căci, pe lângă simpla formă, trebuie să avem în vedere și un concept, pentru ca astfel obiectul să fie gândit printr-o judecată estetică condiționată logic.

Arta frumoasă își demonstrează superioritatea tocmai în aceea că ea prezintă frumos obiecte care în natură ar fi urâte sau neplăcute. Furiile, bolile, pustiirile războiului etc., ca fenomene dăunătoare, pot fi descrise foarte frumos, ba chiar reprezentate în picturi; un singur fel de urâțenie nu poate fi reprezentat conform naturii, fără a distruge orice satisfacție estetică, deci și frumosul artistic, și anume acela care provoacă *scârbă*. Căci, întrucât în această senzație ciudată, care se bazează pe pura închipuire, obiectul căruia ne împotrivim energic este reprezentat ca impunându-se plăcerii, reprezentarea artistică a obiectului nu mai este deosebită în senzația noastră de obiectul real, așa încât este imposibil ca ea să fie considerată frumoasă. De altfel, sculptura, în ale cărei produse arta și natura aproape că se confundă, a eliminat din plăsmuirile ei reprezentarea nemijlocită a obiectelor urâte; ea este permisă doar printr-o alegorie sau atribute plăcute la înfățișare, așadar doar indirect, prin mijlocirea unei interpretări a rațiunii, și nu doar pentru facultatea de judecare pur estetică. Astfel, moartea apare ca un geniu frumos, iar vitejia războinică sub chipul lui Marte.

Atâta despre reprezentarea frumoasă a unui obiect, care nu este de fapt decât forma de întruchipare a unui concept, prin care acesta este comunicat în mod universal. – Dar, pentru a da o astfel de formă produselor artei frumoase, este necesar doar gustul. Artistul își orientează opera după el, nu mai înainte de a-l fi exersat și corectat prin numeroase exemple oferite de artă sau natură; după multe și adesea trudnice încercări de a-și satisface gustul, artistul găsește forma care-i convine; de aceea, forma nu este aici o chestiune de inspirație sau de elan al facultăților sufletului, ci de corectare lentă și foarte chinuitoare pentru a o pune de acord cu gândul, fără a o face dăunătoare pentru libertatea jocului facultăților.

Însă gustul este doar o facultate de apreciere, și nu o facultate productivă; ceea ce este conform lui nu este din acest motiv un produs al artei frumoase; ar putea fi un produs care aparține artei utile sau mecanice sau chiar științei; el este alcătuit după anumite reguli care pot fi învățate și trebuie urmate cu exactitate. Forma plăcută pe care i-o dăm este doar mijlocul comunicării și o manieră de prezentare, în privința căreia avem o anumită libertate, chiar dacă altfel suntem legați de un scop determinat. De exemplu, pretindem ca serviciul de masă, precum și un tratat de morală sau chiar o predică să aibă această formă a artei frumoase, fără a părea *căutată;* dar din această cauză nu le numim opere ale artei frumoase. În schimb, includem aici o poezie, o melodie, tablourile dintr-o galerie etc.; iar în cazul unei astfel de opere atribuite artei frumoase constatăm adesea când geniu fără gust, când gust fără geniu.

49. **Despre facultățile sufletești ale geniului**

Spunem despre anumite produse de la care așteptăm să se prezinte cel puțin în parte ca artă frumoasă că sunt lipsite de *spirit (Geist)*, deși nu putem să le reproșăm nimic în ceea ce privește gustul. O poezie poate fi cu adevărat plăcută și elegantă, însă lipsită de spirit. O povestire este exactă și coerentă, însă lipsită de spirit. Un discurs festiv este temeinic și totodată grațios, însă lipsit de spirit. Multe conversații sunt interesante, dar nu au spirit. Chiar despre o femeie se spune că este drăguță, comunicativă și grațioasă, însă lipsită de spirit. Ce se înțelege aici prin spirit?

Din punct de vedere estetic, *spiritul (Geist)* este principiul activ al sufletului. Ceea ce servește acestui principiu la activarea sufletului, materia folosită în acest scop, constituie elementul care imprimă facultăților sufletului un elan final, adică le antrenează într-un joc care se conservă singur și întărește forțele care-i sunt necesare.

Eu susțin că acest principiu nu este altceva decât capacitatea de a întruchipa *ideile estetice*. Prin ideea estetică, înțeleg acea reprezentare a imaginației care dă mult de gândit, fără ca totuși să i se potrivească un gând determinat, adică un *concept*, deci

nici o limbă nu o poate exprima și face inteligibilă în întregime. Este clar că ea este opusul (pandantul) unei *idei raționale*, adică un concept pentru care nici o *intuiție* (reprezentare a imaginației) nu poate fi adecvată.

Imaginația (ca facultate de cunoaștere productivă) poate crea o altă natură din materia pe care i-o oferă natura reală. Noi ne distrăm cu ea atunci când experiența ni se pare prea banală și o transformăm pe aceasta, ce-i drept, după legi analogice, dar și după principii care își au sediul în regiunile superioare ale rațiunii (și care ne sunt tot atât de naturale ca și acelea prin care intelectul percepe natura empirică). Astfel simțim libertatea noastră față de legea asociației (care guvernează utilizarea empirică a imaginației); deși potrivit acestei legi noi împrumutăm materia de la natură, totuși noi o putem transforma depășind natura.

Asemenea reprezentări ale imaginației pot fi numite *idei;* pe de o parte, pentru că cel puțin tind spre ceva care se află dincolo de limitele experienței, încercând astfel să se apropie de întruchiparea conceptelor rațiunii (a ideilor intelectuale), ceea ce le dă aparența de realitate obiectivă; pe de altă parte, mai ales pentru că lor, ca intuiții interne, nici un concept nu le poate fi total adecvat. Poetul îndrăznește să prezinte în mod sensibil idei ale rațiunii despre ființe invizibile, raiul, iadul, eternitatea, creația etc.; de asemenea, el înfățișează sensibil evenimente sau sentimente pentru care experința îi oferă într-adevăr exemple, cum ar fi moartea, invidia și toate viciile, iubirea și faima, depășind însă limitele experienței cu ajutorul imaginației, care încearcă să egaleze rațiunea în atingerea unei culmi. Această înfățișare sensibilă deține o perfecțiune pentru care nu găsim în natură nici un exemplu. Și tocmai poezia este aceea în care facultatea ideilor estetice își poate da întreaga măsură. Dar această facultate considerată doar în sine nu este de fapt decât un talent (al imaginației).

Dacă subordonăm unui concept o reprezentare a imaginației care aparține întruchipării lui, dar care prin sine prilejuiește o gândire a cărei bogăție nu poate fi cuprinsă niciodată într-un concept determinat, extinzând deci estetic conceptul într-un mod nelimitat, atunci imaginația este creatoare; ea pune în mișcare facultatea ideilor intelectuale (rațiunea), determinând-o printr-o reprezentare să gândească mai mult (ceea ce ține, ce-i drept, de conceptul obiectului) decât poate cuprinde și înțelege limpede.

Sunt numite *atribute* (estetice) ale unui obiect al cărui concept, ca idee a rațiunii, nu poate fi întruchipat adecvat acele forme care nu constituie întruchiparea însăși a unui concept dat, ci exprimă doar, ca reprezentări secundare ale imaginației, urmările care decurg din el, precum și înrudirile lui cu alte concepte. Astfel, vulturul lui Iupiter, cu fulgerul în gheare, este un atribut al puternicului rege ceresc, iar păunul, un atribut al măreței regine a cerului. Ele nu reprezintă, ca *atributele logice*, ceea ce conțin conceptele noastre despre sublimul și majestatea creației, ci altceva, care determină imaginația să se extindă peste o mulțime de reprezentări înrudite care ne permit să gândim mai mult decât poate fi exprimat într-un concept determinat prin cuvinte. Aceste atribute oferă o idee estetică ce servește respectivei idei a rațiunii în loc de întruchipare logică, de fapt pentru a activa sufletul, deschizându-i orizontul unui câmp infinit de reprezentări înrudite. Este ceea ce realizează arta frumoasă nu numai în pictură sau sculptură (unde se întrebuințează de obicei termenul de atribut); și poezia sau elocința își obțin spiritul care însuflețește operele lor exclusiv din atributele estetice ale obiectelor; ele se alătură atributelor logice și imprimă imaginației un elan de a gândi mai mult, deși într-un mod confuz, decât poate cuprinde un concept, deci o anumită expresie a limbii. Pentru a fi concis, mă voi limita doar la câteva exemple.

Marele rege se exprima astfel într-una din poeziile sale: „Să ne despărțim de viață fără a murmura și fără regrete, lăsând lumea plină de binefacerile noastre. Tot astfel soarele, după ce și-a încheiat drumul zilnic, mai răspândește o lumină blândă pe cer, iar ultimele raze pe care le trimite în văzduh sunt ultimele sale suspine pentru binele lumii“ *. Poetul însuflețește aici ideea sa rațională, care vădește o convingere generoasă prezentă și la sfârșitul vieții, printr-un atribut pe care imaginația îl asociază acelei reprezentări (în amintirea bucuriilor unei frumoase zile de vară pe care ne-o evocă o seară senină), atribut care activează o mulțime de senzații și reprezentări secundare, inexprimabile. Dar și invers, chiar un concept al intelectului poate servi ca atribut pentru o reprezentare a simțurilor; el o însuflețește printr-o idee suprasensibilă, cu condiția de a utiliza pentru

* Versuri ale lui Frederic cel Mare traduse de Kant *(n. trad.)*.

aceasta esteticul care depinde subiectiv de conștiința suprasensibilului. Astfel, un poet spune, descriind o dimineață frumoasă: „soarele răsare, așa cum liniștea izvorăște din virtute“. Conștiința virtuții, fie că doar ne închipuim că suntem în locul virtuosului, răspândește în suflet o mulțime de sentimente sublime și liniștitoare și deschide un orizont nemărginit spre un viitor fericit; această stare nu poate fi redată în întregime de nici o expresie care corespunde unui concept determinat*.

Într-un cuvânt, ideea estetică este o reprezentare a imaginației asociată unui concept dat și care este legată de o astfel de diversitate a reprezentărilor parțiale utilizate liber, încât pentru ea nu poate fi găsită o expresie care să desemneze un concept determinat; deci ea ne face să gândim multe lucruri inexprimabile în jurul unui concept, iar sentimentul provocat de ele activează facultățile de cunoaștere și adaugă spirit limbii, ca simplă literă scrisă.

Facultățile sufletului a căror îmbinare (într-o anumită proporție) constituie *geniul* sunt deci imaginația și intelectul. Numai când este utilizată pentru cunoaștere, imaginația este supusă constrângerii și limitării intelectului, trebuind să corespundă conceptului său; însă, utilizată estetic, imaginația este liberă, nu mai trebuie să se acorde cu conceptul și oferă intelectului o materie bogată și nedezvoltată, pe care acesta nu o lua în considerație în conceptul său; el o folosește nu atât obiectiv, în vederea cunoașterii, cât subiectiv, pentru activarea facultăților de cunoaștere, indirect deci tot pentru cunoaștere. Ca atare, geniul constă în proporția fericită a îmbinării facultăților, pe care nici o știință nu o predă și care nu poate fi învățată prin sârguință; ea permite, pe de o parte, găsirea ideilor pentru un concept dat, iar, pe de altă parte, găsirea *expresiei* pentru idei prin care dispoziția sufletească subiectivă produsă astfel, ca însoțitoare a unui concept, să poată fi comunicată

* Poate că niciodată nu s-a spus ceva mai sublim sau nu a fost exprimat mai sublim un gând, decât în acea inscripţie de pe templul lui Isis (*mama natură*). „Eu sunt tot ce există, a existat și va exista și nici un muritor nu a ridicat vălul meu.“ Segner a folosit această idee într-o vinietă *ingenioasă*, care precede fizica sa, pentru a transmite învăţăcelului, pe care urma să-l introducă în acest templu, fiorul sfânt care trebuie să pregătească sufletul pentru o atenţie solemnă.

altora. Acest din urmă talent reprezintă de fapt ceea ce se numește spirit; căci a exprima și a face universal comunicabil inexprimabilul unei stări sufletești produse de o anumită reprezentare – indiferent dacă expresia este a limbii, picturii sau plasticii – necesită capacitatea de a percepe jocul rapid al imaginației și de a-l cuprinde într-un concept (original tocmai din acest motiv și care dă naștere unei noi reguli, ce nu a putut fi dedusă din principii sau exemple anterioare) care poate fi comunicat în afara constrângerii regulilor.

*

Dacă, în urma acestor analize, ne întoarcem la definiția pe care am dat-o mai sus *geniului*, constatăm următoarele: 1. el este un talent pentru artă, nu pentru știință, unde reguli bine cunoscute trebuie să preceadă și să determine modul de lucru; 2. ca talent artistic, geniul presupune un anumit concept despre produs, ca scop, deci intelect, dar și o reprezentare (fie și nedeterminată) despre materie, adică despre intuiția necesară întruchipării acestui concept, prin urmare un raport al imaginației cu intelectul; 3. geniul se manifestă nu atât în realizarea scopului propus prin întruchiparea unui concept determinat, cât mai curând în expunerea sau exprimarea *ideilor estetice*, care conțin o materie bogată în vederea acestui scop; deci imaginația geniului este liberă față de orice reguli, dar totuși orientată final, pentru întruchiparea conceptului dat; 4. finalitatea subiectivă spontană, neintenționată, a acordului liber al imaginației cu legitatea intelectului presupune o proporție și o dispoziție a acestor facultăți, pe care nu le poate produce respectarea regulilor, fie ele ale științei sau ale imitației mecanice, ci doar natura subiectului.

De aici, reiese că geniul este originalitatea exemplară a dotării naturale a unui subiect, manifestată în utilizarea *liberă* a facultăților sale de cunoaștere. Ca atare, produsul unui geniu (prin ceea ce trebuie atribuit geniului, nu posibilei învățări sau școlii) este un exemplu nu pentru imitație (căci atunci s-ar pierde ceea ce este geniu în el și constituie spiritul operei), ci pentru a da naștere unui alt geniu, trezind în el sentimentul propriei originalități; astfel, el este îndemnat să exercite în artă libertatea față de constrângerea regulilor, așa încât ea să primească o nouă regulă prin care talentul se manifestă exemplar.

Dar geniul este un favorit al naturii care apare rar; de aceea, exemplul său constituie o şcoală pentru alte minţi bune, adică o învăţare metodică după reguli, în măsura în care au putut fi extrase din acele produse spirituale şi din particularitatea lor. Pentru aceştia, arta frumoasă este imitaţie căreia natura îi dă regula printr-un geniu.

Însă această imitaţie devine *maimuţărire* când elevul *imită* totul, chiar şi diformitatea pe care geniul a trebuit să o admită pentru că nu putea fi îndepărtată fără a slăbi ideea. Acest curaj este un merit doar la un geniu. O anumită *îndrăzneală* în expresie şi, în general, abaterea considerabilă de la regula comună i se potrivesc foarte bine geniului; ele nu trebuie însă imitate, fiind în sine întotdeauna o greşeală care trebuie înlăturată. Doar geniul are dreptul s-o comită, căci ceea ce este inimitabil în elanul său spiritual ar suferi datorită prudenţei temătoare. *Manierismul* este o altă formă de maimuţărire, şi anume aceea a purei *particularităţi* (originalităţi) în genere, care urmăreşte distanţarea cât mai evidentă de imitatori, fără a poseda totuşi talentul necesar unei manifestări exemplare. – Este adevărat că, în general, există două moduri *(modi)* de a ordona gândurile într-o expunere: unul se numeşte *manieră (modus aestheticus)*, celălalt *metodă (modus logicus);* deosebirea dintre ele constă în aceea că primul nu are altă unitate de măsură în afara *sentimentului* unităţii întruchipării, în timp ce al doilea se ghidează în această privinţă după anumite *principii;* pentru arta frumoasă, este valabil doar primul. Însă un produs artistic se numeşte *manierist* numai când expunerea ideii sale urmăreşte doar originalitatea, şi nu adecvarea la idee. Preţiozitatea şi afectarea, care urmăresc doar deosebirea de ceea ce este comun (însă fără spirit), pot fi asemănate cu atitudinea aceluia care se ascultă vorbind sau care se comportă ca şi cum s-ar afla pe scenă pentru a fi privit, ceea ce trădează întotdeauna un cârpaci.

50. **Despre legătura gustului cu geniul în produsele artei frumoase**

Dacă se întreabă ce este mai important pentru arta frumoasă, geniul sau gustul, aceasta echivalează cu întrebarea: ce predomină în artă, imaginaţia sau facultatea de judecare? Din

punctul de vedere al geniului, arta merită să fie considerată mai curând *spirituală*, și doar din punctul de vedere al gustului, artă frumoasă; de aceea, ultimul are întâietate, cel puțin ca o condiție indispensabilă *(conditio sine qua non)* în aprecierea artei ca artă frumoasă. Bogăția și originalitatea ideilor nu sunt atât de importante pentru frumusețe, pe cât este adecvarea imaginației în libertatea ei la legitatea intelectului. Căci întreaga bogăție a imaginației nu produce, dacă libertatea ei este lipsită de lege, decât absurditate; facultatea de judecare este facultatea care o pune de acord cu intelectul.

Gustul este, ca și facultatea de judecare în genere, disciplina (sau educația) geniului; el îi domolește elanul și îl face civilizat sau rafinat; totodată, îl conduce, indicându-i limitele în care se poate mișca, pentru a rămâne adecvat scopului său final. Introducând claritate și ordine în mulțimea gândurilor, gustul fixează ideile; astfel, ele pot obține un succes durabil și universal, pot servi ca exemplu pentru alții, devenind apte de o dezvoltare continuă prin cultivare. Deci, dacă cele două facultăți își dispută întâietatea într-un produs și dacă trebuie să sacrificăm ceva, atunci sacrificiul va trebui să privească mai curând geniul; iar facultatea de judecare. ale cărei pretenții privitor la arta frumoasă se întemeiază pe principii proprii, va permite să fie afectate mai curând libertatea și bogăția imaginației decât intelectul.

Deci, *imaginația, intelectul, spiritul (Geist)* și *gustul** sunt facultățile necesare pentru arta frumoasă.

§51. Despre clasificarea artelor frumoase

Frumusețea în genere (fie frumusețe a naturii, fie frumusețe a artei) poate fi numită *expresie* a ideilor estetice. În arta frumoasă, această idee trebuie prilejuită de un concept al obiec-

---

* Primele trei facultăți sunt *unite* doar prin intermediul celei de-a patra. În istoria sa, Hume le dă de înțeles englezilor că, deși operele lor nu sunt cu nimic mai prejos, în comparație cu orice popor al lumii, în privința primelor trei calități considerate *separat*, ci sunt totuși în urma francezilor, vecinii lor, în privința celei care le unește pe acestea.

tului; în cazul naturii frumoase, este suficientă simpla reflexie asupra unei intuiții date, fără conceptul a ceea ce trebuie *(soll)* să fie obiectul, pentru a trezi și comunica ideea a cărei *expresie* este considerat a fi obiectul respectiv.

Dacă vrem deci să clasificăm artele frumoase, nu putem găsi un principiu mai comod, cel puțin cu titlu de încercare, decât analogia artei cu formele expresiei pe care oamenii o utilizează în vorbire pentru a comunica între ei cât mai deplin cu putință, adică nu doar potrivit conceptelor lor, ci și potrivit senzațiilor*. Expresia constă în *cuvinte*, *gestică* și *ton* (articulație, gesticulație și modulație). Doar unirea acestor trei forme ale expresiei constituie comunicarea completă a vorbitorului. Căci astfel sunt transmise celorlalți, simultan și unite, gândul, intuiția și senzația.

De aici, urmează că există doar trei tipuri de arte frumoase: arta *cuvântului*, arta *plastică* și arta *jocului senzațiilor* (ca impresii exterioare ale simțurilor). Această clasificare ar putea fi organizată și dihotomic; atunci arta frumoasă ar fi împărțită în arta expresiei gândurilor și în arta expresiei intuițiilor; ultima, la rândul ei, ar putea fi subîmpărțită potrivit formei sau materiei (senzației). Dar astfel, clasificarea ar deveni prea abstractă și n-ar mai fi potrivită concepției comune.

1. Artele **cuvântului** sunt *elocința* și *poezia*. Elocința este arta de a prezenta o activitate a intelectului ca pe un joc liber al imaginației; *poezia*, arta de a prezenta un joc liber al imaginației ca pe o activitate a intelectului.

Oratorul anunță deci o activitate și o realizează ca și când ar fi un un simplu *joc* cu ideile, menit să-i distreze pe spectatori. *Poetul* anunță doar un joc distractiv cu ideile, și totuși de aici rezultă atât de mult pentru intelect, încât ai impresia că el a urmărit doar realizarea activității intelectului. Legătura și armonia celor două facultăți de cunoaștere, sensibilitatea și intelectul, care, deși nu pot exista una fără alta, totuși nu pot fi unite fără constrângere și fără a-și dăuna reciproc, trebuie să fie spontane și să pară că se realizează de la sine; altfel, nu există artă *frumoasă*. De aceea, trebuie să evităm aici tot ceea ce este

* Cititorul nu trebuie să vadă în această schiță a unei clasificări posibile a artelor frumoase intenția de a da o teorie, ci doar una din multele încercări care mai pot și trebuie făcute.

căutat și efort, căci arta frumoasă este în dublu sens o artă liberă. În primul rând, ea nu este o activitate plătită și, ca atare, o muncă a cărei cantitate să poată fi apreciată, impusă sau plătită în funcție de o anumită unitate de măsură. În al doilea rând, sufletul are o îndeletnicire care-l satisface și-l înviorează fără a urmări alt scop în afara ei (independent de plată). Oratorul oferă deci un lucru pe care nu l-a promis, și anume un joc plăcut al imaginației; dar totodată el nu realizează tot ce a promis și ceea ce constituie totuși sarcina pe care a anunțat-o, adică de a da intelectului o îndeletnicire adecvată. Dimpotrivă, poetul promite puțin și anunță doar un simplu joc cu ideile, însă realizează ceva meritoriu; jucându-se, el dă hrană intelectului, iar prin imaginație însuflețește conceptele acestuia. În fapt, primul realizează mai puțin, iar al doilea, mai mult decât a promis.

2. Artele **plastice** sau artele care exprimă ideile prin *intuiții sensibile* (nu prin reprezentări ale imaginației trezite prin cuvinte) sunt fie arta *adevărului sensibil*, fie arta *aparenței sensibile*. Prima se numește *plastică propriu-zisă*, a doua *pictură*. Ambele exprimă ideile prin figuri spațiale. Plastica propriu-zisă creează forme pentru două simțuri – văz și pipăit (deși nu are legătură cu frumosul); pictura doar pentru văz. Și una, și alta se bazează pe ideea estetică (*archetypon,* prototip) dată în imaginație; dar figura care constituie expresia ei (*ektypon,* copia) este redată fie în extinderea ei corporală (așa cum există obiectul însuși), fie potrivit modului în care se oglindește în ochi (potrivit aparenței ei într-un plan); în primul caz, reflexia este condiționată fie de raportarea la un scop real, fie de aparența lui.

Plastica propriu-zisă, primul tip de artă frumoasă plastică, se subdivide în *sculptură* și *arhitectură*. Prima întruchipează în formă de corpuri concepte ale obiectelor, așa cum acestea *ar putea exista în natură* (totuși ca artă frumoasă, ținând seama de finalitatea estetică); *a doua* este arta care întruchipează concepte ale lucrurilor care sunt posibile *doar datorită artei* și a căror formă nu are ca factor determinant natura, ci un scop arbitrar. Deși vizează un astfel de scop, totuși și această întruchipare trebuie să aibă finalitate estetică. În cazul arhitecturii, esențialul îl constituie o anumită *utilizare* a obiectului artei, ceea ce limitează, ca o condiție, ideile estetice. În cazul sculptu-

rii, scopul principal îl constituie simpla *expresie* a ideilor estetice. Statuile oamenilor, zeilor, animalelor etc. aparțin deci sculpturii, iar templele sau clădirile mărețe destinate adunărilor publice, chiar casele, arcurile de triumf, coloanele, cenotafurile și altele de acest fel, ridicate pentru a celebra un eveniment, aparțin arhitecturii. Aici putem include și toate obiectele casnice (mobila și alte lucruri utile), întrucât adecvarea produsului la o anumită întrebuințare este esențială pentru o *operă arhitecturală*. Dimpotrivă, o simplă *sculptură*, făcută exclusiv pentru a fi privită și care trebuie să placă pentru sine însăși este, ca întruchipare corporală, o simplă imitație a naturii, care ține totuși seama de ideile estetice. Deci, *adevărul sensibil* nu poate merge atât de departe încât să înceteze să pară artă și produs al unei voințe libere.

Pictura, al doilea tip de artă plastică, ce înfățișează *aparența sensibilă* îmbinată artistic cu idei, s-ar împărți după mine în *zugrăvirea frumoasă* a naturii și în *combinarea frumoasă a produselor* ei. Prima este *pictura propriu-zisă*, a doua, *arta grădinilor*. Căci prima oferă doar aparența extinderii corporale; a doua ne-o oferă cu adevărat, dar nu ne dă decât aparența utilizării pentru alte scopuri decât simplul joc al imaginației în contemplarea formelor ei*. Arta grădinilor nu este altceva decât împodobirea pământului cu aceeași diversitate (iarbă, flori, arbuști și copaci, chiar ape, dealuri și văi) cu care natura îl prezintă privirii; doar combinarea elementelor este alta, corespunzând anumitor idei. Dar combinarea frumoasă a obiectelor corporale există numai pentru ochi, asemeni picturii; pipăitul nu poate da o reprezentare intuitivă despre o astfel de formă. Aș include în pictură, în

* Pare surprinzător că arta grădinilor poate fi considerată ca un tip de pictură, deși ea își înfățișează formele corporal. Ea își ia formele chiar din natură (pomi, tufișuri, iarbă și flori din pădure și de pe câmp, cel puțin la origini) și, ca atare, nu este artă în genul plasticii, combinațiile ei nefiind condiționate de un concept al obiectului sau al scopului său (ca de exemplu arhitectura), ci doar de jocul liber al imaginației în contemplație; de aceea, arta grădinilor coincide cu pictura pur estetică, ce nu are o temă determinată (ca combină în mod plăcut cerul, pământul și apa cu ajutorul luminii și umbrei). Cititorul trebuie să judece întreprinderea noastră doar ca o încercare de a uni artele frumoase sub un principiu, în acest caz cel al expresiei ideilor estetice (potrivit analogiei cu limba), și nu ca o clasificare definitivă.

sensul larg, și decorarea camerelor cu tapete, ornamente și cu tot mobilierul frumos, făcut doar pentru *a fi privit;* de asemenea, arta vestimentației de gust (inele, tabachere etc.). Căci un strat cu flori felurite, o cameră cu tot felul de ornamente (inclusiv găteala doamnelor) constituie, la o serbare de gală, un fel de tablou, care, asemeni tablourilor propriu-zise (ce nu urmăresc să *transmită* cunoștințe despre istorie sau despre natură), există doar pentru a fi privit. Astfel, imaginația în jocul ei liber este alimentată cu idei, iar facultatea de judecare estetică are o activitate fără scop determinat. Deși execuția mecanică a tuturor acestor podoabe poate fi foarte diferită și poate necesita artiști foarte deosebiți, totuși judecata de gust asupra a ceea ce este frumos în această artă urmărește un singur lucru: sunt judecate doar formele (fără a ține seama de scop), așa cum se oferă privirii, izolate sau în combinația lor, în funcție de efectul pe care-l au asupra imaginației. – În ceea ce privește justificarea analogiei dintre arta plastică și gestica unei limbi, se poate spune că spiritul artistului dă prin aceste forme o expresie corporală conținutului gândirii și modului său de gândire și face ca lucrul însuși să vorbească mimic. De altfel, acesta este un joc foarte obișnuit al fanteziei noastre, care atribuie obiectelor neînsuflețite, potrivit formei lor, un spirit care vorbește prin ele.

3. Arta **jocului frumos al senzațiilor** (care este produs din afară și care trebuie totuși să poată fi comunicat universal) nu este decât proporția diferitelor grade ale dispoziției (încordării) simțului de care ține senzația, adică tonul acestuia. În acest înțeles larg al cuvântului, ea poate fi împărțită în jocul artistic al senzațiilor auzului și în cel al senzațiilor văzului, adică în *muzică* și în *arta culorii.* – O particularitate a acestor două simțuri este că ele, pe lângă receptivitatea pentru impresii necesare formării de concepte despre obiectele exterioare, sunt capabile să mai aibă un tip aparte de senzație, legat de acea receptivitate despre care nu se poate spune exact dacă are la bază simțul sau reflexia. Uneori, această afectibilitate poate lipsi, deși simțul nu este deloc deficitar în privința utilizării sale pentru cunoașterea obiectelor, ci pe deplin receptiv. De aici, rezultă că nu se poate spune precis dacă o culoare sau un ton (sunet) sunt

doar senzații agreabile sau, în sine, un joc frumos al senzațiilor, producând satisfacție prin formă în aprecierea estetică. Dacă ne gândim la rapiditatea vibrațiilor luminii sau aerului, care depășește probabil cu mult întreaga noastră capacitate de a aprecia chiar în momentul percepției proporția împărțirii timpului datorată lor, atunci ar trebui să credem că doar *efectul* acestor vibrații este simțit de părțile elastice ale corpului nostru, ele neputând sesiza și judeca *împărțirea timpului* prin vibrații. Prin urmare, culorile și tonurile sunt asociate doar cu plăcerea simțurilor, nu cu frumusețea compoziției lor. Dimpotrivă, dacă ne gândim, *în primul rând*, că matematica poate da seama de proporția și de aprecierea acestor vibrații în muzică, considerând totodată contrastul culorilor, așa cum se cuvine, prin analogie cu muzica; dacă, în *al doilea rând*, avem în vedere acele cazuri, ce-i drept rare, de oameni care cu cel mai bun văz din lume nu au putut distinge culorile, iar cu cel mai ascuțit auz – tonurile, și că cei care le pot distinge percep modificările de calitate (nu doar cele de grad ale unei senzații) corespunzătoare diferitelor intensități pe scara culorilor sau tonurilor, numărul lor fiind determinat pentru diferențe sesizabile, atunci vom fi obligați să considerăm cele două tipuri de senzație nu ca pe simple impresii ale simțurilor, ci ca pe efectul unei aprecieri a formei în jocul mai multor senzații. Deosebirea pe care o conține una sau alta dintre părerile privitoare la baza muzicii nu ar modifica definiția ei decât în sensul că ar explica-o fie ca joc *frumos* al senzațiilor (pentru auz), așa cum am făcut noi, fie ca joc de senzații *agreabile*. Numai potrivit primului mod de explicare muzica este în întregime artă *frumoasă*, potrivit celui de-al doilea însă, artă *agreabilă* (cel puțin în parte).

52. **Despre îmbinarea artelor frumoase într-unul și același produs**

Elocința poate fi îmbinată cu o prezentare picturală atât a subiectelor, cât și a obiectelor ei într-o *piesă de teatru*, poezia cu muzica în *cântec*, iar acesta și cu o reprezentare picturală

(teatrală) într-o *operă;* jocul senzațiilor în muzică, cu jocul formelor în *dans* etc. De asemenea, reprezentarea sublimului se poate îmbina cu frumosul într-o *tragedie în versuri*, într-o *poezie didactică*, într-un *oratoriu*. În aceste îmbinări, arta frumoasă este mai rafinată; dacă ea devine totodată mai frumoasă (datorită combinării atâtor tipuri de satisfacție) este discutabil în câteva din aceste cazuri. Totuși, în orice artă frumoasă, esențialul constă în formă, care este finală pentru contemplare și apreciere, plăcerea fiind aici în același timp cultură și predispunând spiritul pentru idei, acesta devenind mai receptiv pentru plăcerea și distracția de acest fel; esențialul nu rezidă deci în materia senzației (atracție sau emoție), care oferă doar desfătare și nu mai lasă loc pentru idee, insensibilizează spiritul, produce treptat dezgust pentru obiect și face ca sufletul, conștient că dispoziția sa este în dezacord cu judecățile rațiunii, să fie nemulțumit de sine însuși și capricios.

Dacă artele frumoase nu sunt puse în legătură, direct sau indirect, cu ideile morale, singurele care conduc la o satisfacție autonomă, atunci soarta lor e cea descrisă mai sus. Ele vor servi doar pentru amuzament, care ne este cu atât mai necesar, cu cât îl folosim mai mult pentru a îndepărta nemulțumirea de sine a sufletului, devenind astfel tot mai nefolositori și mai nemulțumiți de noi. În general, frumusețea naturii este cea mai potrivită pentru atingerea scopului amintit, cu condiția să ne obișnuim de timpuriu să o contemplăm, s-o apreciem și s-o admirăm.

53. Compararea valorii estetice a diferitelor arte frumoase

Dintre toate artele, rangul cel mai înalt revine *poeziei* (care își datorează nașterea aproape în întregime geniului și care se lasă cel mai puțin ghidată prin prescripții și exemple). Ea extinde sufletul prin aceea că eliberează imaginația și că, în limitele unui concept dat, alege din mulțimea infinită de forme posibile ce se acordă cu el pe aceea care asociază întruchipării lui o sumă de gânduri care nu poate fi redată adecvat de nici o

expresie a limbii şi care, deci, se ridică estetic până la idei. Ea întăreşte sufletul, făcându-l să-şi simtă facultatea sa liberă, spontană şi independentă faţă de determinarea naturii; această facultate contemplă şi apreciază natura, ca fenomen, dintr-un punct de vedere pe care ea nu-l oferă de la sine în experienţă nici simţului, nici intelectului, utilizând-o ca un fel de schemă a suprasensibilului. Poezia se joacă cu aparenţa, pe care o produce după plac, fără ca prin aceasta să amăgească, căci ea însăşi declară că îndeletnicirea ei este simplu joc care poate fi totuşi folosit de intelect pentru scopurile proprii. – Elocinţa, înţeleasă ca arta de a convinge, adică de a amăgi prin aparenţa frumoasă (ca *ars oratoria*), şi nu ca simplă artă de a vorbi bine (expresie şi stil), este o dialectică ce împrumută de la poezie doar atât cât este necesar pentru a câştiga sufletele în favoarea vorbitorului înaintea judecării, răpindu-i acesteia din urmă libertatea. Deci, ea nu este recomandabilă nici pentru bară, nici pentru amvon. Căci atunci când este vorba de legile civile, de dreptul persoanelor sau de instruirea temeinică a spiritelor şi de orientarea lor spre cunoaşterea şi respectarea conştiincioasă a datoriei ce le revine, nu este de demnitatea unei îndeletniciri atât de importante de a lăsa să transpară fie şi o urmă de exuberanţă a spiritului sau imaginaţiei şi, cu atât mai puţin, o urmă a artei de a convinge şi de a câştiga auditoriul în favoarea cuiva. Căci, deşi uneori ele sunt puse în slujba unor intenţii care în sine sunt legitime şi lăudabile, totuşi li se poate reproşa că astfel maximele şi convingerile sunt compromise subiectiv, chiar dacă obiectiv fapta este legală; nu este suficient să făptuieşti ceea ce este drept, ci trebuie ca fapta să fie făcută exclusiv de dragul dreptăţii. De altfel, simplul concept clar al acestui fel de preocupare umană pentru ideile raţiunii, combinat cu o întruchipare vie prin exemple şi fără a încălca regulile eufonice ale rostirii sau cele ale corectitudinii expresiei (care împreună constituie arta de a vorbi bine) are prin sine suficientă influenţă asupra sufletului omenesc ca să mai fie nevoie să punem în joc şi mecanismele persuasiunii. Întrucât acestea pot fi utilizate şi pentru a înfrumuseţa sau ascunde viciul sau greşeala, ele nu pot înlătura total suspiciunea faţă de o amăgire prin artă. În poezie, totul este cinstit şi sincer. Ea îşi declară intenţia de a realiza un simplu joc distractiv al imaginaţiei

potrivit formei, joc care se află în acord cu legile intelectului; ea nu vrea să atragă și să înșele intelectul printr-o întruchipare sensibilă*.

După poezie aș așeza, *dacă este vorba de atragerea și emoționarea sufletului*, acea artă care îi este, dintre artele vorbirii, cea mai apropiată și care se poate îmbina cu ea foarte firesc: *muzica*. Fiindcă, deși ea vorbește doar prin simple senzații, fără concepte, și, spre deosebire de poezie, nu oferă nimic reflexiei, totuși ea atinge mai multe coarde ale sufletului și, deși în mod trecător, totuși mai profund. Desigur, ea este mai mult desfătare decât cultură (jocul gândurilor, produsul ei secundar, este doar efectul unei asociații oarecum mecanice) și, apreciată de rațiune, este inferioară oricăreia dintre artele frumoase. De aceea, ca orice desfătare, ea are nevoie de variație frecventă și nu poate fi repetată de mai multe ori fără să conducă la saturație. Atracția ei, care este universal comunicabilă, pare să provină din aceea că fiecare expresie a limbii este asociată cu un ton adecvat sensului ei; că acest ton desemnează, mai mult sau mai puțin, un afect al vorbitorului și îl produce simetric și în ascultător; acest afect trezește în el și ideea exprimată în limbă prin respectivul ton; și că, modulația fiind o limbă universală a senzației, inteligibilă pentru orice om, muzica îi folosește întreaga forță pe care o are ca limbă a afectelor, comunicând

* Trebuie să mărturisesc că o poezie frumoasă mi-a produs întotdeauna o plăcere pură, în timp ce lectura celor mai bune cuvântări ale unui orator popular roman sau ale unui orator parlamentar sau predicator contemporan s-a asociat întotdeauna cu sentimentul neplăcut de dezaprobare față de o artă vicleană, care se pricepe să manevreze oamenii ca pe niște mașini pentru a adopta, în chestiuni importante, o judecată care nu ar avea pentru ei nici o greutate în condițiile unei reflexii liniștite. Elocința și arta de a vorbi bine (care împreună constituie retorica) aparțin artei frumoase; însă arta vorbitorului *(ars oratoria)*, înțeleasă ca arta de a se servi de slăbiciunile umane pentru scopurile proprii (indiferent că sunt pretins bune sau într-adevăr bune), nu merită nici o *prețuire*. De altfel, ea a atins apogeul, atât la Atena, cât și la Roma, într-o epocă în care statul se afla în decădere, iar adevărata gândire patriotică dispăruse. Cel care, având o înțelegere clară a lucrurilor, stăpânește limba în ce privește bogăția și puritatea, și, având o imaginație fecundă pentru întruchiparea ideilor sale, participă din inimă și cu însuflețire la adevăratul bine este *vir bonus dicendi peritus*, vorbitorul fără artă, dar foarte convingător. Astfel a vrut să fie Cicero, fără a fi rămas întotdeauna credincios acestui ideal.

astfel, în mod universal, potrivit legilor asociației, ideile estetice care sunt legate firesc de ea. Dar, întrucât respectivele idei estetice nu sunt nici concepte, nici gânduri determinate, forma combinării acestor senzații (armonia și melodia) este aceea care servește, în locul formei unei limbi, la comunicarea ideii estetice a unui tot coerent de gânduri inexprimabile, potrivit unei anumite teme, care constituie afectul dominant al piesei. Comunicarea se realizează prin intermediul unui acord proporționat al senzațiilor (care, întrucât se întemeiază în cazul tonurilor pe raportul numeric al vibrațiilor aerului, tonuri care sunt simultane sau succesive, poate fi exprimat matematic prin anumite reguli). Această formă matematică, deși nu este reprezentată prin anumite concepte, este singura care determină satisfacția pe care simpla reflexie asupra unei atari mulțimi de senzații, care se însoțesc reciproc sau se succed, o asociază cu jocul lor, ca o condiție universal valabilă a frumuseții lui; și această formă este singura care permite gustului să-și aroge dreptul de a se pronunța anticipat asupra judecății oricui.

Desigur, matematica nu contribuie cu nimic la farmecul și emoția produse de muzică; este doar condiția indispensabilă *(conditio sine qua non)* a acelei proporții a impresiilor, atât în legarea lor, cât și în alternanța lor, care face cu putință unirea lor într-un tot, fără ca ele să se distrugă reciproc, precum și acordul lor care produce mișcarea și activarea continuă a sufletului prin afectele care le corespund, deci desfătare.

Dimpotrivă, dacă valoarea artelor frumoase este apreciată după cultura pe care o oferă sufletului, iar ca unitate de măsură este luată extinderea facultăților pe care facultatea de judecare trebuie să le unească în vederea cunoașterii, atunci muzica ocupă ultimul loc între artele frumoase (așa cum ocupă poate primul loc între artele care sunt apreciate și după caracterul lor agreabil), întrucât ea este doar un joc de senzații. În această privință, artele plastice se situează cu mult înaintea ei, căci, imprimând imaginației un joc liber, dar totodată adecvat intelectului și realizând un produs care servește conceptelor intelectului drept vehicul durabil ce se recomandă prin sine însuși, ele contribuie la unirea acestor concepte cu sensibilitatea, fără a dăuna urbanității facultăților de cunoaștere superioare. Drumul celor două tipuri de arte este cu totul deosebit: primul pornește de la senzații pentru a ajunge la idei nedeterminate; al doilea, de la idei

determinate pentru a ajunge la senzații. Impresia produsă de ultimele este *durabilă*, în timp ce impresia produsă de primele este doar *tranzitorie*. Imaginația poate rememora impresiile produse de artele plastice, ceea ce produce plăcere; impresiile produse de muzică fie că se șterg de tot, fie că devin mai curând supărătoare decât agreabile dacă sunt repetate involuntar de imaginație. În afară de aceasta, muzica este caracterizată de o anumită lipsă de urbanitate. Natura instrumentelor care o produc face ca sunetele ei să se răspândească mai departe decât este de dorit (în vecinătate), depășind astfel limitele societății muzicale și dăunând libertății altora. Nu același lucru se întâmplă cu artele care vorbesc ochiului, căci, dacă nu vrem să primim impresia lor, putem întoarce privirea. Muzica se află într-o situație aproape identică cu aceea a plăcerii produse de un miros care se răspândește până departe. Cel care își scoate din buzunar batista parfumată le impune tuturor celor din preajmă mirosul, împotriva voinței lor, și îi obligă să se desfete, dacă vor să respire. Acesta este și motivul pentru care obiceiul nici nu mai este la modă*. – Dintre artele plastice, aș acorda locul de frunte picturii, pe de o parte fiindcă ea, ca artă a desenului, stă la baza tuturor celorlalte arte plastice, iar pe de altă parte, fiindcă ea poate pătrunde mult mai departe în domeniul ideilor și poate extinde și câmpul intuiției, conform ideilor, mai mult decât le este permis tuturor celorlalte.

54. **Observație**

Între *ceea ce place doar în apreciere* și ceea ce *desfată* (place prin senzație), există, așa cum am arătat de mai multe ori, o deosebire esențială. Ultimul fel de plăcere nu poate fi pretins fiecăruia, așa cum se întâmplă cu primul. Desfătarea (chiar și atunci când este produsă de idei) pare a consta întotdeauna într-un sentiment de stimulare a întregii vieți a omului, deci de întărire a bunăstării trupești, adică a sănătății. De aceea, Epicur

* Cei care au recomandat cântarea unor imnuri religioase cu prilejul serviciului divin casnic nu s-au gândit că o astfel de rugăciune *zgomotoasă* (de obicei, tocmai de aceea, fariseică) produce o mare nemulțumire celor din jur, obligând vecinii fie să cânte și ei, fie să-și întrerupă gândurile.

nu se afla poate în eroare când considera că, în fond, toate desfătările sunt senzaţii trupeşti, şi se afla doar în dezacord cu sine când includea satisfacţia intelectuală şi chiar cea practică printre desfătări. Dacă avem în vedere această ultimă deosebire, ne putem explica cum se poate ca o desfătare să-i displacă chiar celui care o resimte (de exemplu, bucuria pe care i-o provoacă unui om sărac, dar înţelept moştenirea lăsată de tatăl său iubitor, dar zgârcit) sau cum este cu putinţă ca o durere adâncă să-i placă totuşi celui care o suferă (tristeţea unei văduve, pricinuită de moartea merituosului ei soţ). Tot astfel se explică şi cum se poate să ne placă o desfătare (ca cea pe care ne-o oferă ştiinţele cu care ne îndeletnicim) sau cum se poate să ne displacă o durere (ca ura, invidia, dorinţa de răzbunare). Aici plăcerea sau neplăcerea se bazează pe raţiune şi sunt identice cu *aprobarea* sau *dezaprobarea;* desfătarea şi durerea nu se pot baza decât pe sentimentul sau perspectiva unei posibile *stări fizice bune sau rele* (indiferent de sursa ei).

Orice joc liber şi variat al senzaţiilor (care nu se întemeiază pe o intenţie) desfată, întrucât intensifică sentimentul de sănătate, indiferent dacă judecarea raţională a obiectului său sau chiar a desfătării ne produce sau nu satisfacţie; această desfătare se poate transforma în afect, deşi nu avem nici un interes pentru obiectul însuşi sau cel puţin nu unul care să fie proporţional cu intensitatea afectului. Jocurile pot fi împărţite în *jocuri de noroc, jocuri de sunet* şi *jocuri de idei. Primul* presupune un *interes*, fie al vanităţii, fie al folosului propriu, care este mult mai mic decât interesul pentru modul de a-l realiza. *Al doilea* presupune doar variaţia *senzaţiilor;* fiecare din ele este legată de un afect, fără a avea intensitatea lui, şi trezeşte idei estetice. *Al treilea* este produs de alternanţa reprezentărilor în facultatea de judecare şi, cu toate că astfel nu se naşte o idee interesantă, totuşi sufletul este înviorat.

Toate seratele noastre demonstrează cât de desfătătoare sunt jocurile, fără a fi nevoie să le întemeiem pe un scop interesat; fără joc nici o societate nu s-ar putea distra. Dar la aceasta contribuie şi afectele de speranţă, teamă, bucurie, mânie, dispreţ, întrucât se succed cu repeziciune şi sunt atât de vii, încât, datorită lor, ca printr-o mişcare interioară, întreaga activitate vitală a corpului pare a fi stimulată, aşa cum arată voioşia sufletului, care se naşte astfel, deşi nu se câştigă şi nu se

învață nimic. Dar cum jocul de noroc nu este un joc frumos, nu ne vom ocupa aici de el. În schimb, muzica și glumele sunt două forme de joc cu ideile estetice sau cu reprezentările intelectului, prin care de fapt nu se gândește nimic și care pot desfăta intens prin simpla lor variație. De aici, reiese destul de clar că înviorarea pe care o produc amândouă este doar corporală, deși ea are ca punct de plecare ideile spiritului, și că întreaga desfătare, considerată atât de rafinată și spirituală, a unei societăți alese se reduce la sentimentul de sănătate stimulat printr-o mișcare viscerală corespunzătoare respectivului joc. Nu aprecierea armoniei tonurilor sau sclipirilor de spirit, a căror frumusețe constituie aici doar mijlocul necesar, ci activitatea vitală intensificată a corpului, afectul, care pune în mișcare viscerele și diafragma, cu un cuvânt sentimentul de sănătate (pe care nu îl sesizăm decât în astfel de situații) dă naștere desfătării de a putea acționa asupra trupului și prin suflet și de a-l putea folosi ca medic al lui.

În muzică, acest joc pornește de la senzațiile corpului și ajunge la idei estetice (ale obiectelor pentru afecte), iar de aici se întoarce înapoi, la corp, însă cu o forță sporită. În cazul glumei (pe care, ca și muzica, s-ar cuveni mai curând să o considerăm artă agreabilă decât artă frumoasă), jocul pleacă de la idei, care în totalitate, urmărind să se exprime sensibil, acționează și asupra corpului. Cum această întruchipare în care intelectul nu găsește ceea ce așteaptă îi prilejuiește o destindere bruscă, noi resimțim efectul destinderii în corp datorită mișcării organelor, mișcare ce contribuie la realizarea echilibrului lor și are o influență binefăcătoare asupra sănătății.

În tot ceea ce produce un râs puternic, zguduitor, trebuie să existe ceva absurd (care în sine nu poate satisface intelectul). *Râsul este un afect care provine din transformarea bruscă a unei așteptări încordate în nimic.* Tocmai această transformare, care, în mod sigur, nu place intelectului, produce totuși indirect, într-un anumit moment, o plăcere vie. Deci cauza trebuie căutată în influența reprezentării asupra corpului și în reacția acestuia asupra sufletului; reprezentarea nu este în mod obiectiv o sursă de desfătare* (căci cum poate desfăta o așteptare înșelată?),

* Aici urmează în ediția întâi (1790) următoarea propoziție: „ca pentru acela care a primit vestea unui mare câștig în afaceri“ *(n. trad.)*.

ci, ca simplu joc al reprezentărilor, ea produce un echilibru al forțelor vitale ale corpului.

Când cineva povestește: în Surate, un indian asistă, la masa unui englez, la deschiderea unei sticle cu bere; prefăcută în spumă, berea se revarsă din sticlă, ceea ce provoacă marea uimire a indianului, care și-o manifestă prin multe exclamații; la întrebarea englezului: ce găsești aici atât de uimitor?, el răspunde: nu mă mir că se revarsă, ci cum de ați putut s-o băgați în sticlă; atunci noi râdem și ne bucurăm din inimă. Aceasta nu pentru că ne credem mai inteligenți decât acest neștiutor sau pentru că intelectul găsește aici ceva care să-l satisfacă, ci pentru că așteptarea noastră încordată se transformă dintr-o dată în nimic. Iată și un alt exemplu: moștenitorul unei rude bogate vrea să-i facă acesteia o înmormântare solemnă, dar se plânge că nu reușește, căci (spune el) cu cât dă mai mulți bani oamenilor tocmiți ca să pară îndurerați, cu atât mai veseli arată ei. Și în acest caz râdem cu poftă, motivul fiind că o așteptare s-a transformat brusc în nimic. Să reținem că obiectul așteptat nu trebuie să se transforme în opusul său pozitiv – căci acesta este întotdeauna ceva și poate adesea întrista –, ci în nimic. Așadar, dacă cineva trezește în noi o așteptare încordată prin povestirea unei istorii, iar la sfârșit ne dăm seama de falsitatea ei, faptul ne displace; să amintim, de exemplu, povestea oamenilor cărora, se spune, le-a albit părul într-o noapte din cauza unei mari supărări. Dimpotrivă, dacă un alt poznaș povestește cu lux de amănunte, ca replică la o astfel de istorie, despre un negustor care, întorcându-se din India în Europa cu toată averea prefăcută în mărfuri, a fost silit de o furtună puternică să arunce totul peste bord și s-a supărat atât de tare, încât în aceeași noapte i-a albit *peruca*, noi râdem și ne face plăcere; căci ne mai amuzăm un timp de greșeala noastră în ce privește un obiect, de altfel indiferent pentru noi, sau mai curând de ideea pe care am urmărit-o, ca și cum am continua să ne jucăm cu o minge după ce ne-am hotărât s-o prindem și s-o reținem. Aici plăcerea nu provine din punerea la punct a unui mincinos sau a unui prost; căci, povestită cu seriozitatea necesară, această istorioară ar provoca singură hohotele de râs ale unei societăți, în timp ce cealaltă, în mod normal, nu ar reține atenția.

Este curios că în toate cazurile de acest fel gluma trebuie să conțină ceva care poate înșela pentru o clipă. De aceea, când

aparența se destramă, spiritul se uită înapoi, pentru a o verifica încă o dată. Astfel, datorită succesiunii rapide a încordării și destinderii, el este împins înainte și înapoi și începe să oscileze. Întrucât desprinderea de ceea ce produce încordarea se realizează brusc (nu printr-o destindere treptată), oscilația trebuie să producă o mișcare sufletească și o mișcare corporală intensă corespunzătoare ei; durata acestei mișcări nu poate fi controlată și obosește, dar creează totodată și bună dispoziție (efectele unei mișcări prielnice sănătății).

Căci, dacă admitem că toate gândurile noastre sunt legate armonic cu o mișcare a organelor corpului, vom înțelege cum este posibil ca situarea spiritului când într-un punct de vedere, când în altul, pentru a-și contempla obiectul, să fie însoțită de o alternanță a încordării și destinderii părților elastice ale viscerelor noastre (asemănătoare celei pe care o simt cei ce se gâdilă), care se transmite diafragmei; ca atare, ritmul respirației se accelerează, dând naștere unei mișcări prielnice sănătății. Doar ea, și nu ceea ce se petrece în spirit este cauza adevărată a unei desfătări produse de un gând care în fond nu reprezintă nimic. – Voltaire spunea că cerul ne-a dat, pentru a compensa numeroasele mizerii ale vieții, două lucruri: *speranța* și *somnul*. El ar fi putut să adauge și *râsul*, dacă mijloacele de a-l provoca la ființele raționale ar fi foarte ușor de găsit, iar agerimea minții sau originalitatea dispoziției care sunt necesare pentru aceasta nu ar fi tot atât de rare pe cât de frecvent este talentul de a crea opere *obscure*, asemeni gânditorilor mistici, *indigeste*, asemeni geniilor, sau *lacrimogene*, asemeni romancierilor sentimentali (sau moraliștilor de acest fel).

Mi se pare deci că putem fi întru totul de acord cu Epicur că orice desfătare este senzație *animalică*, adică corporală, chiar dacă este provocată de concepte care trezesc idei estetice; prin aceasta, nu dăunăm câtuși de puțin sentimentului *spiritual* de respect pentru ideile morale, căci el nu este o desfătare, ci o autoprețuire (a umanității din noi), care ne ridică deasupra nevoii de desfătare, și nu dăunăm nici sentimentului mai puțin nobil al *gustului*.

În *naivitate* găsim un amestec din aceste două *sentimente;* ea reprezintă răzvrătirea sincerității, la început o însușire naturală a umanității, împotriva artei disimulării, devenită o a doua natură. Râdem de simplitatea care nu știe încă să se prefacă, dar

ne bucură şi simplitatea naturii care joacă un renghi disimulării. Ne aşteptam la obiceiul cotidian al expunerii artificiale, care urmăreşte prevăzător aparenţa frumoasă, şi când colo iată natura nevinovată, nealterată, pe care nu eram pregătiţi s-o întâlnim, şi pe care cel la care se manifestă nu intenţiona s-o dezvăluie. Aparenţa frumoasă, dar falsă, care de obicei atârnă greu în judecata noastră, se spulberă aici dintr-o dată, iar amăgitorul din noi este demascat: de aici, rezultă o mişcare a sufletului care se îndreaptă alternativ în două direcţii opuse şi care în acelaşi timp zguduie corpul într-un mod prielnic sănătăţii. Dar faptul că ceva infinit mai bun decât orice obicei adoptat – puritatea modului de gândire (cel puţin aptitudinea pentru aceasta) – nu a dispărut de tot din natura umană adaugă acestui joc al facultăţii de judecare seriozitate şi stimă. Întrucât fenomenul este de scurtă durată, iar cortina disimulării este trasă imediat, se amestecă aici şi un regret, o emoţie a delicateţei care, ca joc, se poate împăca foarte bine cu un astfel de râs binevoitor şi care în realitate îl şi însoţeşte de obicei. Tot el micşorează încurcătura celui care stârneşte râsul, de a nu fi rafinat ca ceilalţi oameni. – De aceea, o artă de a fi *naiv* nu poate exista; doar întruchiparea naivităţii într-o persoană imaginară este pe deplin posibilă şi constituie o artă frumoasă, deşi rară. Naivitatea nu trebuie confundată cu simplitatea sinceră care nu devine artificială decât pentru că nu înţelege arta relaţiilor umane.

Maniera *comică* poate fi, de asemenea, enumerată printre lucrurile care înveselesc şi care sunt înrudite îndeaproape cu desfătarea produsă de râs; ele sunt un semn al originalităţii spiritului, dar nu şi al talentului pentru arta frumoasă. *Comicul* în sensul bun înseamnă talentul de a te transpune după voie într-o anumită stare de spirit în care toate obiectele sunt considerate cu totul altfel decât de obicei (ba chiar invers) şi totuşi potrivit unor principii ale raţiunii proprii unei astfel de stări. Cel care este supus fără voie unor astfel de schimbări este *capricios*; cel care le provoacă intenţionat şi urmărind un scop (acela al unei întruchipări vii obţinute printr-un contrast care produce râsul) este comic împreună cu manifestarea sa. Dar această manieră aparţine mai mult artei agreabile decât artei frumoase, întrucât obiectul ultimei trebuie să fie caracterizat întotdeauna de o anumită demnitate şi deci de o anumită seriozitate a întruchipării, precum şi a gustului în apreciere.

Secțiunea a doua

DIALECTICA FACULTĂȚII DE JUDECARE ESTETICE

55

Pentru a fi dialectică, o facultate de judecare trebuie să fie mai întâi rațiocinantă, cu alte cuvinte judecățile ei trebuie să emită *a priori* pretenții de universalitate*. Căci în opoziția unor astfel de judecăți constă dialectica. De aceea, incompatibilitatea judecăților estetice sensibile (asupra agreabilului și dezagreabilului) nu este dialectică. Nici conflictul judecăților de gust, în măsura în care fiecare individ se bazează doar pe gustul său, nu constituie o dialectică a gustului, întrucât nimeni nu se gândește să facă din judecata sa o regulă universală. Prin urmare, nu poate fi vorba de un concept al dialecticii care să privească gustul, ci de conceptul de dialectică a *criticii* gustului (nu a gustului însuși) relativ la *principiile* acestei critici; căci asupra temeiului posibilității judecăților de gust în genere apar în mod firesc și inevitabil concepte care se contrazic. Critica transcendentală a gustului poate avea deci o parte care să se numească dialectică a facultății de judecare estetice doar dacă există o antinomie a principiilor acestei facultăți care pune în discuție legitatea ei, cu alte cuvinte și posibilitatea sa internă.

56. **Prezentarea antinomiei gustului**

Primul loc comun al gustului se află în propoziția prin care orice persoană lipsită de gust crede că se apără împotriva reproșurilor: *fiecare are gustul său.* Aceasta înseamnă că factorul determinant al judecății de gust este pur subiectiv (plăcere sau durere) și că judecata nu are dreptul să pretindă acordul necesar al altora.

---

* O judecată rațiocinantă *(iudicium ratiocinans)* poate fi orice judecată care se dă drept universală, căci astfel poate servi ca premisă majoră într-un raționament. Dimpotrivă, o judecată rațională *(iudicium ratiocinatum)* este doar aceea care este gândită ca o concluzie a unui raționament, deci ca întemeiată *a priori.*

Al doilea loc comun al gustului, folosit chiar și de cei care recunosc judecăților de gust dreptul la universalitate, constă în următoarele: *gusturile nu se discută*. Cu alte cuvinte, deși factorul determinant al unei judecăți de gust poate fi și obiectiv, totuși el nu poate fi prins în concepte determinate. Prin urmare, asupra judecății înseși nu se poate decide prin argumente, deși ea poate da naștere foarte bine și cu îndreptățire la dispute. Căci deși *disputa* și *discuția* sunt identice prin faptul că încearcă să producă acordul judecăților prin opunerea lor, totuși ele se deosebesc prin aceea că discuția speră să ajungă la acest rezultat cu ajutorul unor concepte determinate folosite ca argumente, admițând deci *concepte obiective* ca temeiuri ale judecății. Dar unde se consideră că acest procedeu nu este aplicabil, acolo nici discuția nu are sens.

Este ușor de observat că între aceste două locuri comune trebuie să mai fie o propoziție, care, deși nu circulă ca proverb, există totuși în mintea fiecăruia: *gusturile se dispută* (deși nu se discută). Această propoziție conține contrariul primei propoziții. Căci unde este permisă disputa, acolo trebuie să existe speranța că se va ajunge la acordul părților; ca atare, trebuie să ne gândim la temeiuri ale judecății care nu au doar o valabilitate particulară și care nu sunt doar subiective. Dar acest gând este tocmai opusul principiului: *fiecare are gustul său*.

De aici, rezultă următoarea antinomie relativă la principiul gustului:

1. *Teză*. Judecata de gust nu se întemeiază pe concepte; căci în caz contrar gusturile s-ar putea discuta (adevărul judecăților s-ar decide prin argumente).

2. *Antiteză*. Judecata de gust se întemeiază pe concepte; căci altfel ea nu ar putea fi, indiferent de varietatea ei, nici măcar obiect de dispută (a pretinde acordul necesar al celorlalți cu această judecată).

57. Rezolvarea antinomiei gustului

Opoziția principiilor care stau la baza oricărei judecăți de gust (principii care nu sunt altceva decât cele două particularități ale judecății de gust prezentate mai înainte în analitică) nu poate fi înlăturată decât dacă se arată că conceptul, la care

este raportat obiectul în acest tip de judecăți, nu este luat în același sens în cele două maxime ale facultății de judecare estetice; că acest dublu sens sau punct de vedere al judecării aparține în mod necesar facultății noastre de judecare transcendentale, dar și că aparența, care provine din confundarea ambelor, ca iluzie naturală, este inevitabilă.

Judecata de gust trebuie să se raporteze la un concept oarecare, căci în caz contrar ea nu ar putea emite nici un fel de pretenții la valabilitate necesară pentru fiecare. Însă ea nu poate fi demonstrată printr-un concept, tocmai pentru că un concept poate fi sau determinabil sau în sine nedeterminat și totodată nedeterminabil. Din prima categorie face parte conceptul intelectului, care este determinabil prin predicate ale intuiției sensibile care-i pot corespunde; din categoria a doua, conceptul transcendental al rațiunii despre suprasensibil, care stă la baza oricărei intuiții și care mai mult nu poate fi deci determinat teoretic.

Judecata de gust se referă într-adevăr la obiecte ale simțurilor, dar nu pentru a determina un *concept* al lor pentru intelect, căci ea nu este o judecată de cunoaștere. De aceea, ea este – ca reprezentare singulară intuitivă raportată la sentimentul de plăcere – doar o judecată personală; ca atare, valabilitatea ei este limitată doar la individul care judecă. Obiectul este pentru mine un obiect de satisfacție; alții se pot raporta diferit la el; – fiecare are gustul său.

Totuși, este neîndoios că judecata de gust conține o raportare lărgită a reprezentării obiectului (totodată și a subiectului) pe care întemeiem extinderea acestui tip de judecăți ca necesare pentru fiecare. De aceea, această extindere trebuie să aibă la bază în mod necesar un concept; el este însă un concept care nu poate fi determinat de nici o intuiție, prin care nu poate fi cunoscut nimic și care *nu poate fi deci folosit* ca argument pentru judecata de gust. Dar un astfel de concept nu este decât conceptul pur al rațiunii despre suprasensibil, care întemeiază obiectul (dar și subiectul care judecă) ca obiect sensibil, deci ca fenomen. Căci, dacă nu am admite o astfel de considerație, nu am putea salva pretenția judecății de gust la valabilitate universală; dacă conceptul care o întemeiază nu ar fi decât un simplu concept confuz al intelectului, de exemplu cel al perfecțiunii, căruia să-i putem adăuga intuiția sensibilă a

frumosului care-i corespunde, atunci ar fi cel puțin în sine posibil să întemeiem judecata de gust pe argumente, ceea ce contrazice teza.

Orice contradicție este însă înlăturată dacă spun: judecata de gust se întemeiază pe un concept (al unui principiu în genere despre finalitatea subiectivă a naturii pentru facultatea de judecare) prin care însă nu poate fi cunoscut sau dovedit nimic relativ la obiect, întrucât, în sine, el este indeterminabil și inutilizabil pentru cunoaștere. Însă tocmai datorită acestui concept judecata de gust dobândește valabilitate universală (deși în fiecare caz în parte se manifestă ca judecată singulară care însoțește nemijlocit intuiția)- întrucât factorul ei determinant se află, poate, în conceptul a ceea ce putem considera ca substrat suprasensibil al umanității.

Rezolvarea unei antinomii depinde doar de posibilitatea ca două propoziții, în aparență opuse, să nu se contrazică în realitate, ci să poată coexista, chiar dacă explicarea posibilității conceptului lor depășește facultatea noastră de cunoaștere. Astfel se poate explica și faptul că această aparență este naturală și inevitabilă pentru rațiunea umană și de ce ea există și se menține, deși după rezolvarea falsei contradicții nu ne mai înșală.

Conceptul pe care trebuie să se întemeieze universalitatea unei judecăți este luat de noi în cele două propoziții opuse în același sens, atribuindu-i totuși două predicate care se contrazic. De aceea, teza ar trebui să sune în felul următor: judecata de gust nu se bazează pe concepte *determinate;* iar antiteza: judecata de gust se bazează totuși pe un concept, deși *nedeterminat* (și anume pe acela al substratului suprasensibil al fenomenelor). În acest caz, între ele nu ar mai exista nici o contradicție.

Mai mult decât să înlăturăm această contradicție a pretențiilor și contrapretențiilor gustului nu putem face. Este pur și simplu imposibil să dăm un principiu obiectiv, determinat, al gustului, în funcție de care să poată fi orientate, verificate și demonstrate judecățile de gust, căci atunci ele nu ar mai fi judecăți de gust. Principiul subiectiv, adică ideea nedeterminată a suprasensibilului din noi, poate fi considerat ca singura cheie a dezlegării enigmei acestei facultăți, ale cărei izvoare sunt ascunse înțelegerii noastre; mai mult decât atât nu putem ști.

Antinomia prezentată și rezolvată aici se întemeiază pe un concept corect despre gust, adică pe conceptul unei facultăți de judecare estetice pur reflexive; astfel, cele două principii care în aparență se contrazic au putut fi puse de acord – *ambele pot fi adevărate* –, ceea ce este suficient. Dimpotrivă, dacă s-ar fi admis agreabilul ca factor determinant al gustului (datorită singularității reprezentării care stă la baza judecății de gust), așa cum fac unii, sau principiul *perfecțiunii,* așa cum vor alții (datorită valabilității lui universale), iar gustul ar fi fost definit pe această bază, atunci de aici s-ar fi născut o antinomie care nu poate fi rezolvată decât arătându-se că *ambele propoziții* care se opun (nu doar contradictoriu) *sunt false;* ceea ce ar demonstra că conceptul pe care se întemeiază fiecare este în sine contradictoriu. Constatăm deci că înlăturarea antinomiei facultății de judecare estetice urmează un drum asemănător cu cel pe care a mers critica în rezolvarea antinomiilor rațiunii pure teoretice. De asemenea, observăm că atât aici, cât și în critica rațiunii practice antinomiile ne constrâng, împotriva voinței noastre, să depășim sensibilul și să căutăm în suprasensibil punctul de unire al tuturor facultăților noastre *a priori;* căci altă posibilitate de a pune rațiunea de acord cu sine însăși nu există.

Observația I

Cum în filosofia transcendentală avem adesea prilejul să deosebim ideile de conceptele intelectului, ne poate fi de folos să găsim pentru această deosebire termenii potriviți. Cred că încercarea de a propune câțiva nu va întâmpina opoziții. – În înțelesul cel mai general, ideile sunt reprezentări raportate la un obiect potrivit unui anumit principiu (subiectiv sau obiectiv), fără ca ele să poată deveni vreodată o cunoștință despre obiect. Ele se raportează fie la o intuiție, potrivit unui principiu subiectiv al acordului facultăților de cunoaștere (imaginația și intelectul), și atunci se numesc idei *estetice,* fie la un concept potrivit unui principiu obiectiv, fără a putea totuși vreodată să ofere o cunoștință despre obiect, și atunci se numesc idei ale rațiunii. În acest din urmă caz, conceptul este *transcendent,* deosebindu-se de conceptul intelectului, care poate fi întemeiat oricând pe o experiență adecvat corespunzătoare și care, din acest motiv, se numește *imanent.*

O *idee estetică* nu se poate transforma niciodată într-o cunoștință, întrucât ea este o *intuiție* (a imaginației), pentru care nu poate fi găsit un concept adecvat. O *idee a rațiunii* nu poate deveni niciodată o cunoștință, deoarece ea conține un *concept* (al suprasensibilului), pentru care nu poate fi găsită o intuiție adecvată.

Cred că ideea estetică poate fi numită o reprezentare *inexponibilă* a imaginației, iar ideea rațiunii, un concept *indemonstrabil* al rațiunii. Despre ambele se presupune că nu sunt cu totul lipsite de temei, ci că (potrivit explicației de mai sus dată ideii în genere) sunt produse *conform anumitor* principii ale facultăților de cunoaștere corespunzătoare (prima, conform unor principii subiective, ultima, conform unor principii obiective).

Conceptele intelectului ca atare trebuie să fie întotdeauna demonstrabile (dacă prin demonstrare se înțelege, ca în anatomie, doar *ilustrarea);* cu alte cuvinte, obiectul care le corespunde trebuie să poată fi întotdeauna dat în intuiție (pură sau empirică); căci doar astfel ele pot deveni cunoștințe. Conceptul de *mărime* poate fi dat în intuiția spațială *a priori,* de exemplu a unei linii drepte ș.a.m.d.; conceptul de *cauză,* prin impenetrabilitatea, prin lovirea corpurilor ș.a.m.d. Prin urmare, ambele pot fi atestate printr-o intuiție empirică, ceea ce înseamnă că gândul pe care-l conțin poate fi probat (demonstrat, ilustrat) printr-un exemplu. Iar acest lucru trebuie să fie posibil, căci în caz contrar nu suntem siguri dacă nu cumva gândul este gol, adică lipsit de orice obiect.

În logică, expresiile demonstrabil sau indemonstrabil se folosesc de obicei doar relativ la *propoziții;* propozițiile demonstrabile ar putea fi numite mai bine propoziții *nemijlocit certe,* cele indemonstrabile, propoziții *nemijlocit-certe;* căci filosofia pură are propoziții de ambele tipuri, dacă prin acestea se înțeleg propoziții adevărate care pot fi dovedite și propoziții adevărate care nu pot fi dovedite. Ca filosofie, ea poate într-adevăr dovedi pornind doar de la principii *a priori,* dar nu poate demonstra, dacă nu vrem să ne depărtăm cu totul de sensul cuvântului potrivit căruia a demonstra *(ostendere, exhibere)* înseamnă a da conceptului o întruchipare intuitivă (fie în dovedire, fie în definire); când intuiția este *a priori,* vorbim despre construirea conceptului, când ea este și empirică, despre prezentarea obiectului, care asigură conceptului realitate obiectivă.

Astfel, spunem despre un anatomist că demonstrează ochiul uman când, prin disecarea acestui organ, face intuitiv conceptul expus mai înainte discursiv.

În consecință, discursul rațiunii despre substratul suprasensibil al tuturor fenomenelor în genere sau despre ceea ce trebuie pus la baza liberului nostru arbitru relativ la legea morală, anume conceptul de libertate transcendentală, este, potrivit speciei, un concept nedemonstrabil și o idee a rațiunii. Virtutea este și ea un concept nedemonstrabil, însă doar după grad; căci pentru primul nu poate fi găsit nimic în experiență, care, în sine, potrivit calității, să-i corespundă; în privința virtuții, nici un produs al experienței, provenit din această cauzalitate, nu atinge gradul pe care ideea rațiunii îl prescrie ca regulă.

Așa cum, în cazul unei idei a rațiunii, *imaginația* nu acoperă cu intuițiile ei conceptul dat, tot astfel, în cazul unei idei estetice, *intelectul* nu acoperă niciodată cu conceptele sale întreaga intuiție internă a imaginației, pe care aceasta o asociază cu o reprezentare dată. Dar, întrucât a prinde în concepte o reprezentare a imaginației echivalează cu a o *expune,* ideea estetică poate fi numită o reprezentare *inexponibilă* a imaginației (în jocul ei liber). În cele ce urmează voi mai avea prilejul să spun câte ceva despre acest tip de idei. Acum mă rezum la a observa că atât ideile rațiunii, cât și ideile estetice trebuie să aibă principiile lor, și anume ambele în rațiune, primele în principiile obiective, ultimele în principiile subiective ale utilizării ei.

În temeiul celor de mai sus, putem explica *geniul* și prin facultatea *ideilor estetice.* Astfel indicăm totodată motivul pentru care, în produsele geniului, natura (subiectului), și nu un scop premeditat, dă regula artei (producerii frumosului). Căci frumosul nu trebuie judecat potrivit unor concepte, ci potrivit dispoziției finale a imaginației pentru concordanța cu facultatea conceptelor în genere; ca atare, regulile și prescripțiile nu pot servi ca model subiectiv al acelei finalități estetice, dar necondiționate, proprii artei frumoase, care trebuie să aibă pretenția legitimă de a plăcea tuturor; acest rol îl joacă doar simpla natură din subiect, dar nu exprimată în reguli și concepte, adică substratul suprasensibil al tuturor facultăților sale (care nu poate fi redat de nici un concept al intelectului), realizarea acordului tuturor facultăților noastre de cunoaștere cu acest substrat supra-

sensibil constituind scopul ultim prescris de inteligibilul naturii noastre. Numai astfel putem întemeia *a priori* finalitatea artei, căreia nu i se poate prescrie un principiu obiectiv, pe un principiu subiectiv şi totuşi universal valabil.

Observaţia a II-a

Următoarea observaţie importantă reiese de la sine; există *trei tipuri de antinomii* ale raţiunii pure; toate au în comun faptul că silesc raţiunea să renunţe la presupunerea, de altfel foarte naturală, că obiectele simţurilor ar fi chiar lucrurile în sine, şi să le considere mai curând ca simple fenomene, punându-le la bază un substrat inteligibil (ceva suprasensibil, al cărui concept este doar o idee şi nu constituie o cunoştinţă propriu-zisă). Fără aceste antinomii, raţiunea nu s-ar fi putut hotărî niciodată să accepte un astfel de principiu, care îngustează atât de mult câmpul speculaţiei sale, şi să sacrifice atâtea speranţe extrem de promiţătoare; căci chiar şi acum, când, pentru compensarea acestei pierderi, i se deschid perspectivele unei utilizări practice cu atât mai întinse, ea pare că nu se poate desprinde fără durere de acele speranţe şi de vechiul ataşament.

Existenţa a trei feluri de antinomii se explică prin existenţa a trei facultăţi de cunoaştere: intelect, facultate de judecare şi raţiune; fiecare dintre ele (ca facultate de cunoaştere superioară) trebuie să aibă principiile ei *a priori;* raţiunea, judecând aceste principii şi utilizarea lor, cere în mod inevitabil, relativ la toate, necondiţionatul pentru condiţionatul dat; ceea ce nu se poate obţine niciodată dacă sensibilul este considerat ca aparţinând lucrurilor în sine înseşi şi dacă nu este întemeiat, ca simplu fenomen, pe ceva suprasensibil (substratul inteligibil al naturii din afara noastră şi din noi), ca lucrul în sine însuşi. Ca atare, există: 1) *pentru facultatea de cunoaştere,* o antinomie a raţiunii relativă la utilizarea intelectului până la necondiţionat; 2) *pentru sentimentul de plăcere şi neplăcere,* o antinomie a raţiunii privitoare la utilizarea estetică a facultăţii de judecare; 3) *pentru facultatea de a dori,* o antinomie a raţiunii relativă la utilizarea practică a raţiunii legiuitoare prin sine însăşi; căci toate aceste facultăţi au principii superioare *a priori* şi, conform unei cerinţe imperioase a raţiunii, trebuie

să-şi poată judeca şi determina *necondiţionat* obiectul lor potrivit acestor principii.

Relativ la două antinomii, cea a utilizării teoretice şi cea a utilizării practice a acelor facultăţi de cunoaştere superioare, am arătat în altă parte *inevitabilitatea* lor în cazul în care judecăţile care le corespund nu iau în considerare un substrat suprasensibil al obiectelor date, ca fenomene, dar şi *posibilitatea rezolvării* lor de îndată ce această condiţie este împlinită. În ceea ce priveşte antinomia care apare în utilizarea facultăţii de judecare, conform cerinţei raţiunii, şi la care se referă rezolvarea propusă aici, nu există alt mijloc de a o evita decât *fie* negarea existenţei unui principiu *a priori* care să întemeieze judecata de gust, *fie* acceptarea supoziţiei că judecata de gust este o judecată raţională mascată asupra perfecţiunii descoperite într-un obiect şi asupra relaţiei elementelor sale diverse în vederea unui scop; fiind deci numită estetică doar datorită confuziei reflexiei noastre, deşi de fapt ea este teleologică; în primul caz, orice pretenţie la necesitatea acordului universal devine simplă iluzie lipsită de temei, iar o judecată de gust este considerată corectă doar când se *întâmplă* ca mai mulţi să o aprobe, şi aceasta nu pentru că în spatele respectivului acord se *bănuieşte* existenţa unui principiu *a priori*, ci pentru că subiecţii sunt în mod întâmplător alcătuiţi la fel (ca în cazul gustului cerului gurii); în cazul al doilea, rezolvarea antinomiei prin idei transcendentale devine inutilă şi fără valoare, legile gustului putând fi asociate cu obiectele simţurilor nu doar ca simple fenomene, ci, de asemenea, ca lucruri în sine. Dar în expunerea judecăţilor de gust am arătat în mai multe locuri cât de puţin valorează ambele soluţii.

Dacă se admite cel puţin că deducţia noastră se află pe drumul cel bun, deşi nu este suficient de clară în toate privinţele, atunci se impun trei idei: *mai întâi*, cea a suprasensibilului în genere ca substrat al naturii, fără altă determinaţie; *în al doilea rând*, ideea aceluiaşi suprasensibil ca principiu al finalităţii subiective a naturii pentru facultatea noastră de cunoaştere; *în al treilea rând*, ideea aceluiaşi suprasensibil ca principiu al scopurilor libertăţii şi ca principiu al acordului ei cu finalitatea subiectivă a naturii în domeniul moralei.

58. Despre idealismul finalității naturii atât ca artă, cât și ca singurul principiu al facultății de judecare estetice

Principiul gustului poate fi stabilit mai întâi spunând că acesta judecă întotdeauna potrivit unor factori determinanți empirici, care deci sunt dați doar *a posteriori* prin simțuri, sau admițând că el judecă pornind de la un temei *a priori*. Primul punct de vedere poate fi numit *empirismul* criticii gustului, al doilea, *raționalismul* acesteia. Potrivit *primului*, obiectul satisfacției noastre nu se deosebește de *agreabil;* potrivit celui de-al doilea, el nu se deosebește de *ceea ce e bun,* dacă judecata se bazează pe anumite concepte; astfel, *frumusețea* ar fi alungată din lume, în locul ei rămânând doar un nume aparte, care desemnează un anumit amestec al celor două tipuri de satisfacție amintite. Dar noi am arătat că există și temeiuri *a priori* ale satisfacției, care nu contrazic deci principiul raționalismului, deși ele nu pot fi prinse în *concepte determinate.*

Însă raționalismul principiului gustului este sau cel al *realismului* finalității, sau cel al *idealismului* ei. Însă cum o judecată de gust nu este o judecată de cunoaștere, iar frumusețea nu este o calitate a obiectului considerat în sine, raționalismul principiului gustului nu poate consta niciodată în aceea că finalitatea în judecata de gust este gândită ca obiectivă, cu alte cuvinte că judecata are ca obiect teoretic și deci logic (deși doar într-o judecare confuză) perfecțiunea obiectului, ea referindu-se doar *estetic* la acordul reprezentării imaginației cu principiile esențiale ale facultății de judecare în genere. Prin urmare, în conformitate cu însuși principiul raționalismului, deosebirea dintre realismul și idealismul judecății de gust constă în aceea că în primul caz finalitatea subiectivă este considerată ca *scop* real (intenționat) al naturii (sau artei) de a se acorda cu facultatea noastră de judecare, în timp ce în al doilea caz este doar un acord fără scop, care se realizează de la sine și întâmplător, cu nevoia facultății de judecare relativă la natură și la formele ei produse după legi particulare.

Pentru realismul finalității estetice a naturii, care presupune acceptarea faptului că la baza producerii frumosului stă o idee a lui conținută în cauza producătoare, adică un *scop* favorabil

imaginației noastre, pledează foarte convingător formațiunile frumoase din imperiul naturii organizate. Florile, formele unor plante, grația formelor animalelor din toate genurile, inutile pentru ele, dar care par alese pentru gustul nostru, și mai ales diversitatea și combinarea armonioasă a culorilor, atât de plăcute și atrăgătoare pentru ochii noștri (la fazan, la crustacee, la insecte, chiar la florile cele mai comune), care, întrucât se referă doar la suprafață, și din aceasta nici măcar la figura creaturilor, care ar putea fi necesară pentru scopurile interne ale acestora, par să existe doar pentru a fi contemplate din exterior – toate acestea vin în sprijinul explicării prin acceptarea unor scopuri reale ale naturii care au în vedere facultatea noastră de judecare estetică.

Acestei ipoteze i se opune în primul rând rațiunea prin maximele ei, care împiedică pe cât se poate multiplicarea inutilă a principiilor; în al doilea rând, natura, care manifestă pretutindeni în formațiunile ei libere o atât de pronunțată înclinație mecanică pentru producerea de forme care par făcute pentru utilizarea estetică a facultății noastre de judecare, fără a oferi cel mai neînsemnat temei presupunerii că pentru aceasta are nevoie de ceva mai mult decât de mecanismul ei, ca simplă natură, conform căruia formele ei pot fi adecvate aprecierii noastre și fără o idee care să le stea la bază. Printr-o *formațiune liberă* a naturii înțeleg formațiunea prin care dintr-un *fluid în repaos,* datorită evaporării sau separării unei părți a acestuia (câteodată doar a căldurii), ceea ce rămâne, solidificându-se, capătă o anumită formă sau structură (figură sau textură); ea este diferită când materiile sunt specific deosebite, și identică, atunci materiile sunt identice. Aici presupunem o fluiditate adevărată, cu alte cuvinte că materia este dizolvată în întregime, și nu un simplu amestec al unor părți solide ce plutesc în lichid. Formațiunea apare prin *precipitare,* adică printr-o solidificare bruscă, printr-un salt, nu printr-o trecere treptată din starea lichidă în cea solidă, trecere care se numește *cristalizare.* Cel mai obișnuit exemplu pentru acest tip de formațiune este apa care îngheață: la început, apar raze mici de gheață ce se îmbină făcând între ele unghiuri de 60°; apoi, alte raze vin să se unească cu ele în fiecare punct al acestui unghi, până când totul se transformă în gheață. În acest timp, apa dintre micile raze de gheață nu devine treptat mai vâscoasă, ci rămâne pe deplin

fluidă, aşa cum ar fi pe o căldură mult mai mare, deşi are întreaga răceală a gheţii. Materia care se separă, eliberându-se brusc în momentul solidificării, este o cantitate considerabilă de căldură, a cărei pierdere, întrucât ea a fost necesară pentru menţinerea stării lichide, nu face ca gheaţa formată să fie cu nimic mai rece decât a fost cu puţin mai înainte apa fluidă.

Multe săruri, precum şi pietrele cu formă de cristale provin dintr-o specie de pământ dizolvată, cine ştie cum, în apă. La fel, configuraţiile adenoide ale multor minereuri, ale galenei cubice, ale blendei roşii etc. se formează, după toate probabilităţile, tot în apă, prin precipitare; constrânse de o cauză oarecare să părăsească acest vehicul, asemenea corpuri se unesc unele cu altele, luând diferite forme exterioare.

Dar toate substanţele care au devenit lichide doar datorită căldurii şi s-au solidificat prin răcire au şi în interior o anumită textură care se vede în secţiune. Pornind de aici, se poate presupune că, dacă propria lor greutate sau influenţa aerului nu s-ar fi împotrivit, ele ar fi avut şi în exterior o formă proprie; acest fenomen s-a observat la anumite metale solidificate la suprafaţă după topire, dar încă lichide în interior, prin extragerea substanţei fluide şi prin precipitarea liniştită a părţii interioare. Multe din acele cristalizări minerale, cum sunt druzele de spat, hematita roşie, aragonitul au adesea forme deosebit de frumoase, aşa cum arta şi-ar dori întotdeauna să născocească; iar aureola din peştera de la Antiparos este doar produsul apei care se prelinge printr-un strat de calcar.

Materia lichidă pare să fie într-adevăr mai veche decât materia solidă; atât plantele, cât şi corpul animal se formează din hrană lichidă, întrucât ea însăşi se constituie în repaus. Desigur, această formare are loc în primul rând potrivit unei anumite predispoziţii originare orientate spre scopuri (predispoziţie care, aşa cum se va arăta în partea a doua*, nu trebuie apreciată estetic, ci teleologic, conform principiului realismului); nu este exclus însă ca totodată ea să se realizeze ca precipitare şi formare liberă, după legea universală a afinităţii materiilor. Vaporii aflaţi într-o atmosferă, amestec al diferitelor feluri de gaze, produc, atunci când se separă de ea datorită unei răciri, cristale de zăpadă care, potrivit diversităţii respectivului

* Critica facultăţii de judecare teleologice *(n. trad.)*.

amestec de gaze, sunt figuri foarte frumoase și par adevărate produse ale artei; tot astfel, fără a știrbi cu nimic principiul teleologic de judecare al organizării, ne putem gândi că frumusețea florilor, a penelor păsărilor, a scoicilor – atât în ce privește forma, cât și culoarea – poate fi atribuită naturii și capacității ei de a plăsmui în libertate, fără să se conducă după anumite scopuri, potrivit legilor chimice, prin depozitarea materiei necesare organizării, produse care au și finalitate estetică.

Dar există o dovadă că principiul *idealității* finalității în frumosul naturii este principiul pe care ne întemeiem întotdeauna judecata estetică și care ne împiedică să utilizăm ca factor explicativ realismul unui scop al naturii pentru facultatea noastră de reprezentare: ea constă în aceea că în aprecierea frumuseții în genere căutăm *a priori* în noi înșine etalonul ei și că, relativ la judecata dacă un lucru este frumos sau nu, facultatea de judecare estetică își dă singură legea; aceasta nu s-ar putea întâmpla în cazul admiterii realismului finalității naturii. Căci atunci noi ar trebui să învățăm de la natură ceea ce trebuie considerat frumos, iar judecata de gust ar fi subordonată principiilor empirice. Într-o astfel de apreciere nu importă deci ceea ce este natura sau ceea ce este ea pentru noi ca scop, ci cum o percepem. Finalitatea naturii ar fi tot obiectivă dacă ea și-ar plăsmui formele pentru satisfacția noastră, și nu subiectivă, finalitate care se bazează pe jocul liber al imaginației; sub semnul ei, noi suntem cei care percepem natura în mod favorabil, și nu ea ne arată ceva de acest gen. Însușirea naturii de a ne oferi prilejul să simțim finalitatea interioară a raportului facultăților sufletului nostru în aprecierea anumitor produse ale ei, și anume ca una care trebuie declarată necesară și universală pe un temei suprasensibil, nu poate fi un scop al naturii sau mai degrabă nu poate fi considerată de noi în acest fel; căci atunci judecata, care ar fi determinată de el, s-ar întemeia pe eteronomie, și nu pe libertatea autonomiei, așa cum este propriu unei judecăți de gust.

Principiul idealismului finalității poate fi recunoscut și mai clar în arta frumoasă. Aici nu poate fi admis un realism estetic al ei datorat senzațiilor (caz în care ea nu ar fi artă frumoasă, ci simplă artă agreabilă), ceea ce este comun artei frumoase și naturii frumoase. Dar faptul că plăcerea produsă de ideile estetice nu trebuie să depindă de atingerea anumitor scopuri (ca

în arta mecanică intenţionată), deci că ea se bazează, chiar în raţionalismul principiului, pe idealitatea scopurilor, nu pe realitatea lor, este confirmat şi de considerarea artei frumoase ca atare nu ca un produs al intelectului şi al ştiinţei, ci al geniului; în consecinţă, regula ei derivă din ideile *estetice,* care se deosebesc fundamental de ideile raţiunii despre anumite scopuri.

Aşa cum *idealitatea* obiectelor simţurilor ca fenomene este singurul mod de a explica posibilitatea faptului că formele lor pot fi determinate *a priori,* tot astfel *idealismul* finalităţii în aprecierea frumosului naturii şi artei este singura ipoteză care permite criticii să explice posibilitatea unei judecăţi de gust care emite *a priori* pretenţii la valabilitate universală (fără ca totuşi să întemeieze pe concepte finalitatea atribuită obiectelor).

59. **Despre frumuseţe ca simbol al moralităţii**

Pentru a demonstra realitatea conceptelor noastre, trebuie să apelăm întotdeauna la intuiţii; acestea se numesc exemple, când conceptele sunt empirice, şi *scheme,* când este vorba de concepte pure ale intelectului. Dacă se cere demonstrarea realităţii obiective a conceptelor raţiunii, adică a ideilor, şi anume în vederea cunoaşterii teoretice, atunci dorinţa este irealizabilă, întrucât pentru ele nu poate fi găsită absolut nici o intuiţie adecvată.

Orice *hipotipoză* (întruchipare, *subiectio sub adspectum*), ca sensibilizare, este de două feluri: fie *schematică,* fie *simbolică;* în primul caz, pentru un concept al intelectului se dă *a priori* intuiţia corespunzătoare; în al doilea caz, unui concept al raţiunii pentru care nu este adecvată nici o intuiţie sensibilă îi este subsumată o astfel de intuiţie, aici procedeul facultăţii de judecare fiind doar analog cu procedeul schematismului; cele două procedee se acordă doar potrivit regulii lor, nu intuiţiei, deci doar potrivit formei reflexiei, nu conţinutului ei.

Logicienii moderni utilizează incorect termenul *simbolic* şi-i falsifică sensul când îl opun modului de reprezentare *intuitiv:* căci modul simbolic este o specie a modului intuitiv. Adică acesta poate fi împărţit în modul de reprezentare *schematic* şi în cel *simbolic.* Ambele sunt hipotipoze, adică întruchipări

(exhibitiones), nu simple *caracteristici* sau desemnări ale conceptelor prin semne sensibile care le sunt asociate şi care nu conţin nimic din ceea ce aparţine intuiţiei obiectului, ci servesc conceptelor doar ca mijloace de reproducere, potrivit legii asociaţiei imaginaţiei, deci pentru un scop subiectiv; acestea sunt fie cuvinte, fie semne vizibile (algebrice, chiar mimice) ca simple *expresii* ale conceptelor*.

Aşadar, toate intuiţiile care sunt subordonate *a priori* unor concepte sunt fie *scheme*, fie *simboluri*. Primele conţin întruchipări directe ale conceptului, cele din urmă, întruchipări indirecte ale lui. Schemele înfăţişează conceptul demonstrativ, simbolurile, prin mijlocirea unei analogii (pentru care pot fi folosite şi intuiţii empirice). În cazul din urmă, facultatea de judecare îndeplineşte o dublă funcţie: mai întâi, de a aplica conceptul la obiectul unei intuiţii sensibile şi apoi de a aplica simpla regulă a reflexiei asupra acelei intuiţii la un cu totul alt obiect, pentru care primul nu este decât simbol. Astfel, un stat monarhic este reprezentat *simbolic* printr-un corp însufleţit, dacă este guvernat după legi publice interne, şi printr-o simplă maşină (de exemplu, o râşniţă) dacă este guvernat de o singură voinţă absolută. Căci, deşi între un stat despotic şi o râşniţă nu există nici o asemănare, totuşi ea există între regulile de a reflecta asupra ambelor şi asupra cauzalităţii lor. Această funcţie a facultăţii de judecare a fost până acum puţin studiată, deşi ea ar merita să fie cercetată mai profund. Numai că aici nu este locul să ne oprim mai mult asupra ei. Limba noastră este plină de astfel de întruchipări indirecte, prin analogie, unde expresia conţine nu schema propriu-zisă pentru un concept, ci doar simbolul pentru reflexie. Astfel, cuvintele: *temei* (sprijin, bază), *a depinde* (a fi ţinut de sus), *a decurge* din ceva (în loc de urmează), *substanţă*** – purtătorul accidentelor, cum spune Locke, şi nenumărate altele, nu sunt hipotipoze schematice, ci simbolice; ele exprimă concepte nu printr-o intuiţie directă, ci doar prin analogie cu aceasta, adică transferând reflexia asupra

---

* Intuitivul cunoaşterii trebuie opus discursului (nu simbolicului). Primul este sau *schematic*, prin *demonstraţie*, sau *simbolic* ca reprezentare după o simplă *analogie*.

** În germană le corespund: *Grund, abhängen, fliessen, Substanz (n. trad.)*.

unui obiect al intuiției la un cu totul alt concept, căruia probabil niciodată nu-i poate corespunde direct o intuiție. Dacă un simplu mod de reprezentare poate fi numit cunoaștere (ceea ce este permis, dacă acesta nu este un principiu al determinării teoretice a obiectului relativ la ceea ce este el în sine, ci al determinării lui practice relativ la ceea ce ideea despre el trebuie *(soll)* să devină pentru noi și pentru utilizarea ei adecvată), atunci orice cunoaștere omenească a lui Dumnezeu este doar simbolică. Cel care o consideră schematică împreună cu însușirile: rațiune, voință ș.a.m.d., care au o realitate obiectivă doar la ființele lumii acesteia, cade în antropomorfism; așa cum, dacă lasă de o parte orice element intuitiv, el cade în deism, prin care nu se cunoaște nimic în nici o privință, nici în cea practică.

Eu spun deci: frumosul este simbolul binelui moral și doar din acest punct de vedere (al unei relații naturale pentru fiecare și pe care fiecare o așteaptă de la alții ca pe o datorie) el place și pretinde asentimentul tuturor; totodată, sufletul se simte înnobilat și înălțat peste simpla receptivitate față de plăcerea produsă de impresiile simțurilor; el apreciază valoarea altora și după o maximă asemănătoare a facultății lor de judecare. *Inteligibilul* este acela către care, așa cum s-a arătat în paragraful anterior, năzuiește gustul, întru care se acordă facultățile noastre superioare de cunoaștere înseși și fără de care între natura lor și pretențiile gustului s-ar naște doar contradicții. Deci, în gust, facultatea de judecare nu este supusă unei eteronomii a legilor experienței, cum se întâmplă în judecarea empirică; ea își dă singură legea relativ la obiectele unei satisfacții atât de pure, așa cum procedează rațiunea relativ la facultatea de a dori. Totodată, atât datorită acestei posibilități interioare subiectului, cât și datorită posibilității exterioare a unei naturi care se acordă cu ea, facultatea de judecare este pusă în legătură cu ceva din subiectul însuși și din afara lui, care nu este nici natură, nici libertate, dar care comunică cu temeiul ultimei, cu alte cuvinte cu suprasensibilul în care facultatea teoretică și cea practică sunt unite într-un mod comun, dar necunoscut. Vom prezenta câteva aspecte ale acestei analogii, fără a neglija deosebirile.

1. Frumosul place *nemijlocit* (dar numai în intuiția reflexivă, nu în concept, precum moralitatea). 2. El place fără nici un interes (deși binele moral este legat în mod necesar de un

interes, totuși el nu este un interes care precede judecata asupra satisfacției, ci unul care abia este produs de ea). 3. *Libertatea* imaginației (deci a sensibilității facultății noastre) este reprezentată în aprecierea frumosului ca acordându-se cu legitatea intelectului (în judecata morală, libertatea voinței este gândită ca acordul acesteia cu sine însăși potrivit legilor generale ale rațiunii). 4. Principiul subiectiv al aprecierii frumosului este reprezentat ca *universal,* cu alte cuvinte ca valabil pentru fiecare, fără a putea fi cunoscut însă printr-un concept universal (principiul obiectiv al moralității este, de asemenea, declarat universal, adică valabil pentru orice subiect și totodată pentru toate acțiunile aceluiași subiect; dar el poate fi cunoscut printr-un concept universal). De aceea, judecata morală nu numai că este compatibilă cu principii constitutive determinate, dar ea este posibilă doar dacă maximele sunt întemeiate pe ele și pe universalitatea lor.

Chiar și intelectul comun cunoaște această analogie, căci noi desemnăm adesea obiectele frumoase ale naturii sau artei prin nume care par că se întemeiază pe o apreciere morală. Numim clădirile maiestuoase și mărețe; la fel și copacii; câmpiile sunt surâzătoare și vesele; chiar și culorile sunt numite nevinovate, modeste, gingașe, întrucât trezesc senzații care conțin ceva analog cu conștiința unei stări sufletești provocate de judecăți morale. Gustul face posibilă trecerea de la atracția sensibilă la interesul moral habitual, fără un salt prea brusc, reprezentând imaginația, chiar în libertatea ei, ca determinabilă în vederea acordului cu intelectul și învățându-ne să găsim o satisfacție liberă în obiectele simțurilor și fără o atracție sensibilă.

60. Anexă

Despre metodologia gustului

Împărțirea unei critici în: teorie elementară și metodologie, critică ce precede știința, nu poate fi aplicată la critica gustului, deoarece nu există și nu poate exista o știință a frumosului, iar judecata de gust nu e determinabilă prin principii. Căci, în ceea ce privește latura științifică a oricărei arte care asigură *adevărul*

prezentării obiectului ei, aceasta este într-adevăr condiția indispensabilă *(conditio sine qua non)* a artei frumoase, dar nu arta însăși. Pentru arta frumoasă, există deci doar o *manieră (modus)* și nu o *metodă (methodus)*. Maestrul trebuie să-i arate elevului ce și cum să realizeze, iar regulile generale care îi ghidează în fond procedarea pot servi mai curând pentru a aminti, când se cuvine, momentele principale ale acesteia, decât să i le prescrie. Aici trebuie totuși ținut seama de un anumit ideal pe care arta trebuie să-l aibă în față, chiar dacă nu-l realizează niciodată pe deplin. Doar prin trezirea imaginației elevului în vederea adecvării cu un anumit concept, doar prin semnalarea insuficienței expresiei pentru idee, pe care nu o acoperă nici conceptul însuși, întrucât ea este o idee estetică, și doar prin critică severă se poate evita ca exemplele care îi sunt oferite să fie luate de el drept arhetipuri și drept modele de imitat, care nu mai pot fi supuse unei norme superioare sau propriei judecări; astfel, este înlăturat și pericolul ca geniul și o dată cu el însăși libertatea imaginației să fie sufocate de această legitate, libertate fără de care nu sunt posibile arta frumoasă și nici măcar gustul personal care s-o judece corect.

Propedeutica la orice artă frumoasă, întrucât vizează gradul ei cel mai înalt de perfecțiune, pare să rezide nu în prescripții, ci în cultura facultăților sufletului prin cunoștințele preliminare numite *humaniora;* aceasta se explică, probabil, prin faptul că *umanitate* înseamnă, pe de o parte, *sentimentul universal de simpatie,* iar, pe de altă parte, capacitatea de *comunicare* profundă și universală. Aceste însușiri întrunite constituie sociabilitatea proprie umanității, prin care ea se deosebește de limitarea animalelor. Atât epoca, cât și popoarele la care înclinația activă pentru o sociabilitate *întemeiată pe legi,* care face dintr-un popor o comunitate durabilă, a avut de luptat cu mari greutăți ce însoțesc dificila sarcină de a îmbina libertatea (deci și egalitatea) cu o constrângere (mai mult a respectului și supunerii din datorie decât din frică), o astfel de epocă și un astfel de popor au trebuit mai întâi să descopere arta comunicării reciproce a ideilor între pătura cea mai cultivată și pătura mai puțin cultivată, îmbinarea orizontului și originalitatea ultimei, ajungând astfel la acea mijlocire între cultura superioară și natura cea simplă; această mijlocire constituie și pentru gust, ca

simț universal uman, îndreptarul adecvat care nu poate fi oferit de nici o regulă generală.

O epocă viitoare cu greu se va putea lipsi de astfel de modele; ea se va depărta tot mai mult de natură şi nu-şi va putea forma o idee despre îmbinarea fericită, într-unul şi acelaşi popor, a constrângerii bazate pe legile culturii superioare cu forța și corectitudinea naturii libere, care își simte propria valoare, dacă nu va avea exemple durabile despre ea.

Dar gustul este în fond o facultate de apreciere a întruchipării sensibile a ideilor morale (prin intermediul unei anumite analogii a reflexiei asupra ambelor); din această întruchipare și din receptivitatea sporită, întemeiată pe ea, pentru sentimentul determinat de ideile morale (care se numeşte moral) provine acea plăcere pe care gustul o declară valabilă pentru umanitate în genere şi nu pentru un sentiment particular oarecare; de aici rezultă că adevărata propedeutică pentru întemeierea gustului este dezvoltarea ideilor morale şi cultura sentimentului moral; căci doar atunci când sensibilitatea este pusă de acord cu acesta, gustul adevărat poate să îmbrace o formă determinată şi neschimbătoare.

PARTEA A DOUA

CRITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE TELEOLOGICE

61. Despre finalitatea obiectivă a naturii

Avem motive suficiente, în virtutea principiilor transcendentale, ca să admitem o finalitate subiectivă a naturii în cadrul legilor ei particulare. Aceasta, pentru a oferi facultății umane de judecare priceperea și putința de a reuni experiențele particulare într-un sistem, în care, printre multiplele produse ale naturii, ne putem aștepta ca unele, ce par a fi create special pentru facultatea noastră de judecare, să aibă o formă specifică, adecvată acestei facultăți și să contribuie într-o oarecare măsură, prin multiplicitatea și unitatea lor, la întărirea și întreținerea forțelor spirituale (care intervin în exercitarea acestei facultăți), motiv pentru care li se și atribuie numele de forme *frumoase*.

Dar faptul că obiectele naturii își servesc reciproc drept mijloace în vederea unor scopuri și că însăși posibilitatea lor ar putea fi înțeleasă în mod satisfăcător numai prin intermediul acestui tip de cauzalitate nu-și găsește nici o justificare în ideea generală de natură, înțeleasă ca totalitate a obiectelor sensibile. Căci în cazul menționat reprezentarea obiectelor, fiind ceva care subzistă în noi, ar putea fi concepută foarte bine și *a priori* ca utilă și potrivită pentru dispoziția internă finală a facultăților noastre de cunoaștere. Pentru scopuri însă, care nu sunt ale noastre și care nu-i revin nici naturii (pe care n-o acceptăm ca ființă inteligentă) nu putem presupune *a priori* sub nici un motiv modul în care ele pot sau ar trebui să constituie totuși un

tip special de cauzalitate sau cel puțin o legitate cauzală cu totul aparte. Mai mult, nici măcar experiența nu poate să ne dovedească realitatea acestei cauzalități, căci ar fi necesar în prealabil un sofism care să introducă conceptul de scop în natura obiectelor, în loc să-l scoată din obiecte și din cunoașterea lor empirică; utilizându-l deci mai mult pentru a ne face să înțelegem natura în analogie cu principiul subiectiv al înlănțuirii reprezentărilor în noi, decât s-o cunoaștem din principii obiective.

Pe lângă aceasta, finalitatea obiectivă, ca principiu al posibilității obiectelor din natură, nefiind nici pe departe corelată *în mod necesar* cu conceptul de natură, este mai degrabă aceea pe care ne bazăm în mod special pentru a demonstra contingența naturii și a formei acesteia. Căci dacă luăm de exemplu alcătuirea unei păsări, cavitatea din oasele ei, poziția aripilor pentru zbor și a cozii pentru fixarea direcției etc., atunci vom spune că toate acestea sunt în cel mai înalt grad întâmplătoare, în conformitate cu simplul *nexus effectivus* din natură, fără a mai apela la un tip special de cauzalitate, și anume la cauzalitatea finală *(nexus finalis)*, adică vom spune că natura, considerată ca simplu mecanism, ar fi putut să ia mii de alte forme, fără să dea tocmai peste unitatea conformă unui astfel de principiu, și deci putem spera să găsim o justificare minimă *a priori* pentru această unitate numai în afara conceptului de natură, nu în acesta.

Totuși aprecierea teleologică, cel puțin problematic, este cultivată pe bună dreptate pentru cercetarea naturii, dar numai pentru a o aduce, în *analogie* cu cauzalitatea conformă scopurilor, sub principiile observării și ale cercetării, fără a se pretinde prin aceasta explicarea ei. Aprecierea teleologică aparține deci facultății de judecare reflexive, nu facultății de judecare determinative. Conceptul de conexiuni și forme ale naturii potrivite unor scopuri este totuși cel puțin *un principiu în plus* destinat ordonorii fenomenelor sub reguli, acolo unde legile cauzalității, corespunzătoare mecanismului simplu al naturii, nu sunt suficiente. Căci noi aducem o justificare teleologică când atribuim cauzalitate obiectivă unui concept despre obiect, de parcă conceptul s-ar găsi în natură, nu în noi, sau mai degrabă atunci când ne reprezentăm, în analogie cu o astfel de cauzalitate (pe care o găsim în noi), posibilitatea obiectului,

deci concepem natura ca *tehnică* prin propria ei activitate; dimpotrivă, dacă nu-i atribuim un asemenea tip de acțiune, atunci cauzalitatea ei ar trebui să fie reprezentată drept mecanism orb. Dacă, în mod contrar, am atribui naturii cauze care acționează *intenționat,* deci am pune la baza teleologiei nu numai un simplu principiu *regulator* pentru simpla *apreciere* a fenomenelor, față de care natura, în conformitate cu legile ei particulare, ar putea fi concepută ca supusă, ci, prin aceasta, și un principiu *constitutiv* al *derivării* produselor ei din cauzele lor, atunci conceptul de scop al naturii nu ar mai ține de facultatea de judecare reflexivă, ci de cea determinativă; însă atunci el nu ar mai aparține în realitate deloc facultății de judecare (precum conceptul de frumusețe înțeles ca finalitate subiectivă formală), ci, în calitate de concept al rațiunii, ar introduce o nouă cauzalitate în știința naturii, pe care o împrumutăm totuși numai de la noi înșine și o atribuim altor ființe, fără să intenționăm, cu toate acestea, să admitem că ele ar fi de aceeași specie ca și noi.

Secțiunea întâi

ANALITICA FACULTĂȚII DE JUDECARE TELEOLOGICE

62. Despre finalitatea obiectivă care, spre deosebire de cea materială, este numai formală

Toate figurile geometrice, desenate în conformitate cu un principiu, vădesc o finalitate obiectivă variată, deseori admirată, care oferă posibilitatea de rezolvare a mai multor probleme in virtutea unui singur principiu și, de asemenea, rezolvarea unei singure probleme într-o infinitate de moduri diferite. Aici finalitatea nu este numai subiectivă și estetică, ci, în mod evident, obiectivă și intelectuală; căci ea exprimă faptul că din figura respectivă pot fi obținute mai multe forme vizate și este cunoscută prin rațiune. Totuși, finalitatea singură nu oferă posibilitatea conceptului despre obiectul însuși, respectiv conceptul nu este considerat ca posibil numai în virtutea acestui uz.

Într-o figură atât de simplă cum este cercul, se află temeiul rezolvării unei mulțimi de probleme. Rezolvarea fiecăreia dintre acestea ar necesita o pregătire diferită, pe când aici ea rezultă oarecum de la sine, ca una dintre infinit de multele proprietăți minunate ale acestei figuri. Dacă este vorba, de exemplu, de construcția unui triunghi dintr-un segment dat, luat ca bază a triunghiului și din unghiul opus segmentului, atunci problema este nedeterminată, adică poate fi rezolvată într-un mod infinit de variat. Cercul conține însă toate soluțiile, fiind locul geometric al tuturor triunghiurilor care satisfac această condiție. Sau, dacă se cere ca două drepte să se intersecteze, astfel încât dreptunghiul construit pe cele două părți ale uneia să fie egal cu dreptunghiul construit pe cele două părți ale celeilalte, atunci rezolvarea problemei pare foarte dificilă. Însă toate liniile care se intersectează în interiorul unui cerc a cărui circumferință le delimitează pe fiecare formează segmente de aceeași lungime, care se taie de la sine în această proporție. Celelalte linii curbe oferă la rândul lor alte soluții adecvate, care n-au fost gândite în regula care stabilește construcția lor. Toate secțiunile conice luate în sine și comparate unele cu altele oferă principii pentru rezolvarea unei mulțimi de probleme posibile, oricât de simplă ar fi explicația pe care o determină conceptul. Este o adevărată plăcere să vezi râvna cu care cercetau vechii geometri proprietățile liniilor de acest tip, fără să se lase derutați de întrebarea unor capete mărginite: „La ce ar folosi aceste cunoștințe?" Ei au studiat, de exemplu, proprietățile parabolei, fără a cunoaște legea gravitației terestre, care le-ar fi oferit aplicarea acestora la traiectoria corpurilor grele (a cărei direcție poate fi considerată paralelă cu gravitația în mișcare); sau proprietățile elipsei, fără a bănui că și corpurile cerești sunt supuse gravitației și fără a cunoaște legea gravitației la diferite distanțe de punctul de atracție, care le determină să descrie această linie în mișcarea liberă. Vechii geometri, lucrând inconștient pentru posteritate, se delectau cu o finalitate în esența lucrurilor, pe care însă o puteau reprezenta cu totul *a priori* în necesitatea ei. Platon, el însuși maestru în această știință, dând peste o astfel de alcătuire originară a obiectelor pe care o putem descoperi renunțând la orice experiență și peste capacitatea minții de a surprinde armonia celor existente din principiul lor suprasensibil (la care se adaugă și proprietățile numerelor, cu care se joacă mintea în

muzică), a fost cuprins de entuziasmul care l-a înălțat deasupra conceptelor empirice la Idei. Acestea i-au părut a fi explicabile numai printr-o comuniune intelectuală cu originea tuturor celor existente. Nu este de mirare că Platon îi excludea din Academie pe cei care nu cunoșteau geometria, fiindcă el intenționa să deducă din intuiția pură, prezentă în interiorul spiritului omenesc, ceea ce Anaxagoras a conchis din obiectele experienței și din relațiile lor finale. Căci în necesitatea a ceea ce are finalitate și este astfel alcătuit de parcă ar fi pregătit special pentru folosul nostru – ceea ce pare totuși că revine în mod originar esenței obiectelor, independent de utilizarea pe care le-o dăm – constă motivul marii admirații pentru natură, nu atât în afara noastră, cât în propria noastră rațiune. Deci este cu totul scuzabil faptul că această admirație a urcat treptat, printr-o înțelegere greșită, până la exaltare.

Dar această finalitate intelectuală, deși este obiectivă (și nu subiectivă cum e cea estetică), poate fi totuși foarte bine concepută, în conformitate cu posibilitatea ei, însă numai în genere, ca pur formală (nu reală), adică finalitate care nu se bazează pe un scop și căreia nu i-ar fi necesară teleologia. Figura cercului este o intuiție, determinată de intelect conform unui principiu. Unitatea acestui principiu, pe care îl accept în mod arbitrar și îl pun la bază în calitate de concept, aplicată la o formă a intuiției (la spațiu), care se găsește de asemenea în mine ca reprezentare pură, și anume *a priori,* face inteligibilă unitatea multor reguli, corespunzătoare unor intenții posibile diferite, care decurg din construcția acelui concept, fără a ne permite să punem la baza finalității un scop sau vreun alt motiv. Aici lucrurile nu se petrec ca atunci când aș întâlni, în limitele determinate ale unui ansambu de *obiecte* izolate din afara mea, de exemplu într-o grădină, ordinea și simetria pomilor, a straturilor de flori, a cărărilor etc., pe care nu pot spera să le deduc *a priori,* fixând limitele arbitrare ale unui spațiu, deoarece este vorba de obiecte existente, care, pentru a fi cunoscute, trebuie să fie date empiric, și nu este vorba de o simplă reprezentare a mea determinată în virtutea unui anumit principiu *a priori.* De aceea, ultima finalitate (cea empirică), fiind *reală,* depinde de conceptul unui scop.

Dar și motivul admirației pentru o finalitate, cu toate că este percepută în esența obiectelor (întrucât conceptele lor pot fi

construite), este întru totul legitim. Diferitele reguli, a căror unitate (care decurge dintr-un principiu) provoacă această admirație, sunt în ansamblu sintetice și nu provin dintr-un *concept* al obiectului, de exemplu al cercului, ci este necesar ca acest obiect să fie dat în intuiție. Dar, prin aceasta, unitatea lasă impresia că ar avea în mod empiric o cauză externă a regulilor, diferită de puterea noastră de reprezentare, și deci concordanța obiectului cu nevoia de reguli, care este proprie intelectului, ar fi în sine accidentală, deci ar fi posibilă numai prin intermediul unui scop îndreptat în mod explicit către această concordanță. Într-adevăr, chiar această armonie, deoarece, în ciuda oricărei finalități, este cunoscută *a priori,* nu empiric, ar trebui să ne conducă de la sine la faptul că spațiul, prin a cărui determinare, și numai prin aceasta, a fost posibil obiectul (mijlocit de imaginație, în conformitate cu un concept), nu este o caracteristică a obiectelor din afara mea, ci un simplu mod de reprezentare în mine, și deci că eu *introduc finalitatea* în figura pe care o desenez *în conformitate cu un concept,* adică în modul meu propriu de reprezentare a ceea ce îmi este dat din afară, orice ar fi acesta în sine, fără să obțin de la el vreo informație despre această finalitate, deci fără să am nevoie de vreun scop special exterior mie, situat în obiect. Însă, datorită faptului că această reflexie necesită deja o utilizare critică a rațiunii, deci nu poate fi dată direct în aprecierea obiectului conform proprietăților sale, aprecierea nu-mi oferă nemijlocit decât o reuniune de reguli eterogene (realizată chiar după criteriul diversității pe care acestea o au în ele însele) într-un principiu, care, fără să pretindă o bază specială *a priori* situată în afara conceptului meu și în genere a reprezentării mele, este totuși cunoscut de către mine *a priori* ca adevărat. *Mirarea* este însă o reacție a spiritului față de incompatibilitatea unei reprezentări și a regulii date prin ea cu principiile sale fundamentale, ceea ce produce deci o îndoială în legătură cu faptul că am văzut sau am judecat corect: *admirația* însă este o mirare care revine mereu, în ciuda faptului că această îndoială a dispărut. Prin urmare, admirația este un efect cu totul natural al finalității, observată în esența obiectelor (ca fenomene). Ea nu poate fi dezaprobată, căci altfel nu ne putem explica de ce acordul acelei forme a intuiției sensibile (care se numește spațiu) cu facultatea conceptelor (cu intelectul) este tocmai acesta, și nu altul. În plus, ea lărgește

orizontul spiritului, ca acesta să mai poată presupune ceva, în afară de reprezentările sensibile, în care, deşi necunoscut pentru noi, s-ar putea găsi cauza ultimă a concordanţei respective. Ce-i drept, când avem de-a face numai cu finalitatea reprezentărilor noastre *a priori*, nu este necesar să cunoaştem această cauză, însă chiar şi simplul fapt că trebuie să ne lărgim orizontul, şi tot ne inspiră admiraţie pentru obiectul care ne obligă la aceasta.

Se obişnuieşte ca proprietăţile amintite, atât ale figurilor geometrice, cât şi ale numerelor, din cauza finalităţii lor *a priori*, neaşteptată faţă de simplitatea construcţiei, să fie numite, în vederea diferitelor utilizări ale cunoaşterii, *frumuseţe*; se vorbeşte de exemplu despre o anumită proprietate *frumoasă* a cercului, care ar fi descoperită într-un anumit mod. Dar actul prin care noi o considerăm cu finalitate nu este o apreciere estetică, o apreciere fără concept, care ar face vădită o simplă finalitate *subiectivă* în jocul liber al facultăţilor noastre de cunoaştere, ci este o apreciere intelectuală, conformă conceptelor, care ne oferă posibilitatea de a cunoaşte cu certitudine o finalitate obiectivă, adică utilitatea pentru diferite scopuri (care pot varia la infinit). Ea ar trebui numită mai bine *perfecţiune relativă* decât frumuseţe a figurii matematice. Nici denumirea de *frumuseţe intelectuală* nu este în genere indicată, deoarece cuvântul *frumuseţe* şi-ar pierde astfel orice semnificaţie determinată, iar satisfacţia intelectuală orice superioritate faţă de cea sensibilă. Mai degrabă s-ar putea numi frumoasă *demonstraţia* unor astfel de proprietăţi, căci prin aceasta intelectul, ca facultate a conceptelor, şi imaginaţia, ca facultate a întruchipării lor, se simt întărite *a priori* (demonstraţia cu adaosul preciziei, pe care o introduce raţiunea, se spune că este elegantă). Căci aici cel puţin satisfacţia, deşi cauza acesteia rezidă în concepte, este subiectivă, pe când perfecţiunea implică o satisfacţie obiectivă.

63. **Despre finalitatea relativă a naturii, spre deosebire de finalitatea internă**

Experienţa conduce facultatea noastră de judecare la conceptul unei finalităţi obiective şi materiale, adică la conceptul de scop al naturii, numai atunci când este vorba de aprecierea

unei relații de la cauză la efect*, pe care o putem recunoaște ca legică numai prin aceea că punem la baza acțiunii ei cauzale ideea de efect, ca fiind aceea care condiționează posibilitatea efectului respectiv. Însă acest lucru se poate petrece în două feluri: fie considerând efectul în mod nemijlocit ca produs al artei, fie numai ca material pentru arta altor ființe naturale posibile, deci fie ca scop, fie ca mijloc pentru utilizarea finală a altor cauze. Ultimul tip de finalitate se numește utilitate (pentru oameni) sau folos (pentru orice altă făptură) și este doar relativ, în timp ce primul este un tip de finalitate internă a ființei naturale.

Râurile, de exemplu, poartă cu ele tot felul de pământuri, care ajută la creșterea plantelor, pământuri pe care le depun uneori pe traseu și adesea la vărsare. Fluxul duce acest mâl pe unele coaste peste mal sau îl depune la țărm și, mai ales dacă oamenii ajută ca refluxul să nu-l ducă din nou, terenul roditor sporește și vegetația își face loc acolo unde înainte sălășluiau peștii și scoicile. Cele mai multe extinderi de teren de acest gen se datoresc naturii înseși, care continuă încă, ce-i drept lent, să le desăvârșească.

Dar se pune întrebarea dacă acest fenomen trebuie considerat ca un scop al naturii, pentru faptul că presupune ceva util pentru oameni. Utilitatea pentru vegetația însăși nu poate fi pusă în discuție, căci în fond creaturilor marine le este sustras tot ceea ce revine, în avantajul terenului. Sau, să dăm un exemplu referitor la folosul unor obiecte naturale, care slujesc ca mijloc pentru alte creaturi (dacă le presupunem pe acestea drept scopuri): nici un teren nu este mai prielnic pentru molizi decât cel nisipos. Bătrâna mare, înainte de a se retrage în matcă, a lăsat în regiunile noastre nordice atâtea întinderi de nisip, încât pe acest teren, de altfel inutilizabil pentru orice cultură, au putut să se înalțe întinse păduri de molizi, pentru a căror distrugere nerațională îi învinuim pe strămoși. Deci ne putem întreba dacă această străveche depozitare a straturilor de nisip a fost un scop al naturii, pentru folosul pădurilor posibile de molizi. Cel puțin

* Deoarece în matematica pură nu poate fi vorba despre existența, ci numai despre posibilitatea obiectelor, adică de o intuiție care corespunde conceptului lor, deci în nici un caz despre cauză și efect, toată finalitatea remarcată acolo trebuie să fie considerată numai ca formală, niciodată ca scop natural.

un lucru este clar: că, dacă admitem pădurile drept scop al naturii, atunci trebuie să admitem şi nisipul ca scop, dar numai relativ, pentru care, la rândul lui, vechiul ţărm al mării şi retragerea acesteia erau mijloc. Căci, în seria membrilor subordonaţi reciproc ai unei înlănţuiri de scopuri, fiecare trebuie să fie considerat ca scop (deşi nu ca scop final), pentru care cea mai apropiată cauză a lui devine mijloc. Tot astfel, ca să existe în lume vite, oi, cai ş.a.m.d., a trebuit să existe iarbă pe pământ, dar au trebuit să crească şi ierburi sărate în deşerturi, pentru cămile, iar acestea şi alte specii de animale ierbivore au trebuit să se înmulţească ca să existe lupi, tigri şi lei. Deci finalitatea obiectivă, care se bazează pe avantaj, nu este o finalitate a obiectelor în sine însele, căci, dacă s-ar admite acest lucru, atunci nici nisipul pentru sine, ca efect al cauzei sale, al mării, n-ar putea fi conceput fără a-i atribui un scop şi fără a considera efectul, respectiv nisipul, ca operă de artă. Ea este doar o finalitate relativă, pur accidentală, pentru obiectul însuşi, căruia i se atribuie; şi, cu toate că, dintre exemplele citate, ierburile în sine trebuie considerate ca produse organizate ale naturii, deci ca domeniu al artei, totuşi, faţă de animalele care se hrănesc cu ele, sunt considerate ca simplă materie brută.

Dar mai ales când omul găseşte, prin libertatea cauzalităţii sale, obiecte ale naturii potrivite intenţiilor sale, adesea nechibzuite (penele pestriţe pentru împodobirea îmbrăcămintei, pământuri sau sucuri de plante pentru farduri), dar uneori şi justificate raţional, calul pentru călărit, taurul şi, în Minorca, chiar măgarul şi porcul pentru arat, nu putem admite nici măcar un scop relativ al naturii (pentru această utilizare). Căci raţiunea omului poate să pună obiectele în concordanţă cu ideile sale arbitrare, pentru care el însuşi nu a fost predestinat de la natură. Numai dacă admitem că oamenii trebuiau să trăiască neapărat pe pământ, atunci nu trebuie să lipsească nici mijloacele fără de care oamenii nu puteau să existe ca animale, şi cu atât mai puţin ca animale raţionale (de orice grad inferior ar fi). Dar atunci obiectele naturale, indispensabile în acest caz, ar trebui să fie considerate şi ele ca scopuri naturale.

De aici se înţelege uşor că finalitatea exterioară (avantajul unui obiect pentru celelalte) poate fi considerată scop natural extern numai cu condiţia ca existenţa aceluia căruia obiectul respectiv îi foloseşte direct sau indirect să fie pentru ca însăşi

scop al naturii. Dar, fiindcă acest lucru nu reiese niciodată din simpla observare a naturii, urmează că finalitatea relativă, deși indică, în mod ipotetic, scopuri naturale, nu poate justifica totuși o judecată teleologică absolută.

Zăpada, în țările friguroase, apără semănăturile contra gerului și înlesnește stabilirea legăturilor dintre oameni (cu ajutorul săniilor). Laponul găsește acolo animale care să tragă săniile (renii) și care, la rândul lor, găsesc hrană îndestulătoare într-un mușchi uscat, pe care trebuie să-l scurme ele însele de sub zăpadă. Aceste animale se îmblânzesc ușor și lasă să li se răpească de bunăvoie libertatea, în care s-ar putea menține foarte ușor. Altor popoare, din aceeași zonă de ghețuri, marea le oferă o provizie bogată de animale, care, în afară de hrana și îmbrăcămintea pe care le-o procură și în afară de lemnul pe care marea îl aduce parcă special pentru construcția de locuințe, le mai furnizează și combustibilul pentru încălzirea colibelor. Aici există o îmbinare, demnă de admirat, a mai multor raportări ale naturii la un singur scop; iar acesta este groenlandezul, laponul, samoedul, iacutul ș.a. Dar nu este deloc evident de ce ar trebui să trăiască acolo oameni. Deci a spune că vaporii cad din aer sub formă de zăpadă, că marea are curenții săi care poartă cu ei spre regiunile arctice lemnul crescut în țări mai calde și că acolo există mari animale marine cu multă grăsime, *deoarece* cauza care procură toate aceste produse naturale se bazează pe ideea de folos pentru niște biete creaturi, ar fi o judecată foarte riscantă și arbitrară. Căci, dacă această utilitate naturală n-ar exista, am fi pe deplin mulțumiți de modul în care acționează cauzele naturale în aceste condiții și ne-ar părea mai degrabă exagerat și nechibzuit chiar și faptul de a dori o astfel de aranjare a lucrurilor și de a pretinde naturii să aibă un asemenea scop (fiindcă, în afară de acestea, pe oameni nu i-a putut risipi, până în locuri atât de neospitaliere, decât marea neînțelegere care domnește între ei).

64. **Despre caracterul specific al obiectelor în calitate de scopuri naturale**

Pentru a înțelege că un obiect este posibil numai ca scop, adică faptul că nu trebuie să căutăm cauzalitatea originii lui în

mecanismul naturii, ci într-o cauză a cărei capacitate de a acționa este determinată prin concepte, este necesar ca forma lui să nu fie posibilă numai în virtutea legilor naturii, adică a legilor pe care le putem cunoaște doar prin intelectul aplicat la obiecte ale simțurilor, ci ca însăși cunoașterea lor empirică, conformă cauzei și efectului lor, să presupună concepte ale rațiunii. Această *contingență* a formei obiectului în raport cu rațiunea, în ciuda legilor empirice ale naturii, constituie ea însăși un motiv pentru admiterea cauzalității acestuia, ca și cum această cauzalitate, tocmai din acest motiv, ar fi posibilă *numai* prin rațiune. Căci rațiunea, care, în orice formă a unui produs natural, trebuie să recunoască și necesitatea acestei forme, chiar dacă vrea să înțeleagă numai condițiile legate de producerea lui, nu poate totuși să admită această necesitate în forma dată. Rațiunea este facultatea de a acționa conform scopurilor (o voință), iar obiectul, care este prezentat ca posibil numai prin rațiune, ar putea să fie considerat posibil numai ca scop.

Dacă cineva ar observa într-o regiune, care i se pare nelocuită, o figură geometrică, eventual un hexagon regulat, desenată pe nisip, atunci, reflectând la conceptul acestei figuri, și-ar da seama, deși confuz, prin intermediul rațiunii, de unitatea principiului pe baza căruia a fost desenată figura. Și astfel, conform rațiunii, el nu va considera nisipul, marea învecinată, vânturile, nici animalele pe care le cunoaște, cu urmele lor și nici vreo altă cauză nerațională drept cauza posibilității unei astfel de figuri. Căci probabilitatea apariției unui astfel de concept, care este posibil numai în rațiune, i s-ar părea atât de mică, încât ar putea să considere tot atât de bine că ar fi intervenit ceva supranatural. Prin urmare, nici o cauză din natura care acționează pur mecanic nu conține cauzalitatea unei astfel de acțiuni, ci numai conceptul despre un astfel de obiect, în calitate de concept, pe care numai rațiunea îl poate oferi și îl poate compara cu obiectul. Prin urmare, figura ar putea fi considerată foarte bine drept scop, dar nu ca scop natural, ci ca produs al *artei (vestigium hominis video)*.

Dar pentru a aprecia ceva care este recunoscut ca produs natural și cu toate acestea este recunoscut și ca scop, deci ca *scop natural*, pentru aceasta, dacă aici nu se ascunde vreo contradicție, se pretinde mai mult. Aș zice pentru moment că un obiect există ca scop natural *dacă este prin sine însuși* (deși în dublu

înțeles) *cauză și efect,* căci aici există o cauzalitate care nu poate fi asociată cu simplul concept al unei naturi, fără a-i atribui un scop, dar și atunci, deși gândită fără contradicție, nu poate fi totuși concepută. Să explicităm totuși rostul ideii de scop natural printr-un exemplu, înainte de a o lămuri complet.

Un copac produce un alt copac, *în primul rând,* conform unei reguli naturale cunoscute. Dar copacul pe care îl produce este de același gen; și astfel el se produce pe sine însuși după genul în care ia naștere perpetuu din sine însuși, pe de o parte ca efect, pe de alta drept cauză și, în același fel, reproducându-se adesea pe sine însuși se menține statornic ca gen.

În al doilea rând, un copac se produce pe sine și ca *individ*. Acest mod de acțiune se numește, ce-i drept, numai creștere; însă aceasta trebuie înțeleasă ca fiind cu totul deosebită de orice alt proces de sporire a mărimii după legi mecanice și trebuie considerată identică cu producerea, deși sub un alt nume. Planta transfomă în prealabil materia, pe care și-o adaugă, într-o calitate proprie specifică, pe care mecanismul natural, în afara ei, nu o poate furniza și se dezvoltă ea însăși prin intermediul unei substanțe, care, după compoziția ei, este produsul propriu al plantei. Căci, deși acest produs, în privința părților constitutive, pe care le obține de la natura exterioară, trebuie considerat numai ca educt, totuși, în descompunerea și recombinarea acestei materii brute, specia aceasta de ființe naturale dovedește atâta originalitate a puterii de selecție și sinteză, încât orice artă rămâne infinit în urmă când încearcă să reconstituie produsele regnului vegetal din elemente obținute prin descompunerea lor sau din materia pe care natura le-o oferă ca hrană.

În al treilea rând, o parte a acestei făpturi se produce și ea pe sine însăși, astfel încât menținerea uneia depinde de menținerea celeilalte, și invers. Mugurele unei frunze de copac, inoculat pe ramura altui copac, produce pe tulpina străină o plantă din propria ei specie, și tot așa mlădița de altoi pe un alt trunchi. De aceea, se poate considera și la același copac că fiecare ramură sau frunză este doar altoită sau inoculată pe el, că este deci ca un copac care există pentru sine însuși, doar atâta că se prinde de altul și se hrănește în mod parazitar. În același timp, frunzele sunt și ele produse ale copacului, dar acestea îl întrețin la rândul lor; căci desfrunzirea repetată l-ar ucide, iar

creşterea lui depinde de acţiunea lor asupra trunchiului. Ajutorul reciproc al naturii în cazul vătămării acestor creaturi, când lipsa unei părţi de care depinde menţinerea părţilor învecinate este completată de celelalte; naşterile de monştri şi malformaţiile creşterii, când anumite părţi, din cauza unor deficienţe apărute sau piedici, se formează într-un mod cu totul nou, pentru a menţine ceea ce este şi a produce o făptură anormală, despre acestea vreau să amintesc doar în trecere, cu toate că ele ţin de cele mai surprinzătoare însuşiri ale făpturilor organizate.

65. **Obiectele, ca scopuri naturale, sunt fiinţe organizate**

După caracterul amintit în paragraful precedent, un obiect care ar trebui să fie recunoscut ca produs natural, dar în acelaşi timp ca posibil numai în calitate de scop al naturii trebuie să se comporte faţă de sine însuşi în mod reciproc drept cauză şi efect, ceea ce rămâne o expresie cam improprie şi nedeterminată, care trebuie dedusă dintr-un concept determinat.

Legătura cauzală, concepută numai prin intelect, constituie o înlănţuire, o serie (de cauze şi efecte), care se desfăşoară întotdeauna regresiv, iar obiectele înseşi, care în calitate de efecte presupun alte obiecte drept cauze, nu pot fi în acelaşi timp şi cauze ale acestora. Această legătură cauzală se numeşte legătura cauzelor eficiente *(nexus effectivus)*. Dar poate fi concepută şi o legătură cauzală în conformitate cu un concept al raţiunii (conceptul de scop). Această legătură, considerată ca serie, ar implica o dependenţă atât descendentă, cât şi ascendentă, în care obiectul, desemnat odată drept efect, poate fi numit totuşi în sens ascendent cauza acelui obiect al cărui efect este. În domeniul practicului (şi anume în artă), se găseşte uşor o astfel de legătură. Casa, de exemplu, este cauza banilor care se strâng din chirie, dar şi invers, ideea acestui venit posibil a fost cauza care a determinat construcţia casei. O astfel de legătură cauzală se numeşte legătură cauzală finală *(nexus finalis)*. Prima s-ar putea numi poate mai nimerit legătura cauzelor reale, iar a doua legătura cauzelor ideale, căci prin această denumire este conceput în acelaşi timp şi faptul că nu ar putea să existe mai mult decât aceste două tipuri de cauzalitate.

Pentru ca un obiect să fie scop natural, trebuie, *în primul rând*, ca părțile (după existența și forma lor) să fie posibile numai prin relația lor cu întregul. Căci obiectul însuși este un scop, deci este înțeles printr-un concept sau o idee, care trebuie să determine *a priori* tot ceea ce poate fi conținut în el. Dar, întrucât un obiect este conceput ca posibil numai în acest mod, el este doar o operă de artă, adică produsul unei cauze raționale, deosebită de materia (părțile) acestuia, cauză a cărei acțiune (în procurarea și legarea părților) este determinată prin ideea ei despre un întreg posibil prin intermediul acestor părți (deci nu prin natura exterioară).

Dar, dacă un obiect ca produs natural trebuie totuși să conțină în el însuși și în posibilitatea lui internă o raportare la scopuri, adică trebuie să fie posibil numai ca scop natural, fără cauzalitatea conceptuală a unor ființe raționale din afara lui, atunci este necesar, *în al doilea rând*, ca părțile acestuia să se combine în unitatea unui întreg, prin faptul că ele, în mod reciproc, sunt cauza și efectul formei lor. Căci numai în acest fel este posibil ca, invers (reciproc), ideea întregului să determine la rândul ei forma și legătura tuturor părților; nu în calitate de cauză – căci atunci ar fi un produs al artei –, ci în calitate de principiu gnoseologic al unității sistematice a formei și a legăturii oricărei diversități, care este conținută în materia dată, pentru acela care apreciază obiectul.

Deci pentru un corp, care trebuie să fie considerat în sine și conform posibilității lui interne ca scop natural, este necesar ca părțile lui în ansamblu să se producă reciproc, atât după forma, cât și după legătura lor și astfel să ia naștere, din cauzalitate proprie, un întreg, al cărui concept, la rândul lui, ar putea fi considerat invers (în mintea unei ființe care ar poseda cauzalitatea conceptuală potrivită pentru un astfel de produs) drept cauza întregului, în virtutea unui principiu. Prin urmare, înlănțuirea *cauzelor eficiente* ar putea fi considerată în același timp drept *efect prin cauze finale*.

Într-un astfel de produs al naturii, fiecare parte, existând numai *prin intermediul* tuturor celorlalte, este concepută, de asemenea, ca existând *pentru celelalte* și *pentru* întreg. Este concepută deci ca instrument (organ). Dar acest lucru nu este suficient (căci ea ar putea fi și instrument al artei, și astfel ar fi reprezentată numai în calitate de scop posibil în genere).

Fiecare parte trebuie concepută drept un organ care produce celelalte părți (deși fiecare producându-se reciproc). Un astfel de organ nu poate fi un instrument al artei, ci numai un instrument al naturii, care furnizează întreaga materie necesară pentru instrumente, chiar și pentru cele ale artei. Și numai atunci și din această cauză un astfel de produs, în calitate de ființă *organizată și care se organizează pe sine însăși,* poate fi numit *scop natural.*

Într-un ceasornic, o parte a pieselor constituie instrumentul mișcării celorlalte, dar nu constituie cauza eficientă care le produce; o parte există ce-i drept pentru cealaltă, dar nu prin cealaltă. De aceea, nici cauza eficientă și nici forma acestor piese nu subzistă în natura (acestei materii), ci în afara ei, într-o ființă care poate acționa în virtutea ideilor despre un întreg, care este posibil prin cauzalitatea ei. Deci nici o rotiță dintr-un ceasornic nu o produce pe cealaltă, și cu atât mai puțin un ceasornic pe celălalt, utilizând în acest scop (organizând) o altă materie. Prin urmare, ceasornicul nu înlocuiește de la sine părțile care i se iau, nu completează lipsurile față de organizarea inițială, apelând la celelalte părți, și nici nu se reglează singur când este dereglat. La asemenea acte ne putem aștepta numai de la o natură organizată. – O ființă organizată nu este deci o simplă mașină, care are doar forță *motrice,* ci posedă în sine forță *creatoare,* pe care o comunică materiilor, care nu o au (le organizează), deci o forță creatoare care se transmite și nu poate fi explicată numai prin capacitatea de mișcare (prin mecanism).

Despre natură și despre capacitatea ei, care se manifestă în produsele organizate, se spune mult prea puțin, când aceasta din urmă este numită un *analog al artei;* căci, în acest caz, artistul (o ființă rațională) este considerat în afara ei. Natura, dimpotrivă, se organizează pe sine în fiecare specie a produselor sale organizate, ce-i drept în ansamblu, după un exemplar unic, dar și cu abaterile potrivite, pe care le cere în anumite împrejurări autoconservarea. Ne apropiem poate mai mult de această proprietate inexplorabilă, dacă o numim un *analog al vieții,* dar atunci trebuie sau să înzestrăm materia, ca simplă materie, cu o proprietate (hilozoism) care îi contrazice esența, sau să-i asociem un principiu străin (un suflet) cu care *să coexiste.* Pentru aceasta însă, dacă un astfel de produs trebuie să fie un produs natural, atunci ar trebui sau să presupunem deja materia

organizată ca instrument al acelui suflet, ceea ce nu face proprietatea amintită cu nimic mai inteligibilă, sau să considerăm sufletul drept artistul care a creat această construcție și astfel să-i sustragem naturii (corporale) produsul. Mai precis, organizarea naturii nu are nimic analog cu vreo cauzalitate oarecare, pe care o cunoaștem*. Datorită faptului că frumusețea naturii este atribuită obiectelor numai raportată la reflexia asupra intuiției lor *exterioare*, deci numai datorită formei suprafeței, ea poate fi numită pe bună dreptate un analog al artei. Dar *perfecțiunea naturală internă* pe care o posedă acele obiecte, posibile numai ca scopuri naturale și care se numesc din această cauză ființe organizate, nu poate fi concepută și explicată printr-o analogie cu vreo capacitate fizică, adică naturală cunoscută nouă și, fiindcă noi înșine aparținem naturii în sensul cel mai larg, nici printr-o analogie perfectă cu arta umană.

Conceptul unui obiect, în calitate de scop natural, în sine nu este deci un concept constitutiv al intelectului sau al rațiunii, dar poate fi totuși un concept regulativ pentru facultatea de judecare reflexivă. El poate să conducă, conform unei analogii îndepărtate cu cauzalitatea noastră, conform scopurilor în genere, la cercetarea unor obiecte de această specie și poate fi de folos reflexiei asupra principiului lor suprem. Această reflexie nu este nici spre folosul cunoașterii naturii, nici spre folosul principiului ei original, ci mai degrabă spre folosul tocmai al acelei facultăți practice de raționare din noi cu care considerasem că este analogă cauza acelei finalități.

Ființele organizate sunt deci singurele din natură, care, chiar considerate pentru sine și fără vreo relație cu alte obiecte, trebuie să fie totuși concepute ca posibile numai în calitate de

* Invers, putem lămuri o anumită legătură, care se găsește însă și ea mai mult în idee decât în realitate, printr-o analogie cu scopurile naturale nemijlocite pe care le-am amintit. Astfel, în cadrul reorganizării statale a unui mare popor se face adesea uz de cuvântul *organizație*, într-un mod foarte potrivit, pentru a desemna instituția magistraturilor ș.a.m.d. și chiar a întregului corp de stat. Căci, într-un astfel de întreg, fiecare membru trebuie să fie în mod firesc nu numai mijloc, ci în același timp și scop și, fiindcă membrul contribuie la posibilitatea întregului, trebuie să fie determinat, la rândul lui, prin ideea de întreg, în conformitate cu locul și funcția lui.

scopuri ale naturii. Deci ele conferă înainte de toate conceptului de scop, care nu este unul practic, ci un scop al *naturii*, realitate obiectivă și, prin aceasta, baza unei teleologii pentru știința naturii, adică baza unei modalități de apreciere a obiectelor naturii conform unui principiu special, pe care nu am fi deloc îndreptățiți să-l introducem în știința naturii (căci posibilitatea unui asemenea tip de cauzalitate nu poate fi înțeleasă *a priori*).

66. **Despre principiul aprecierii finalității interne la ființele organizate**

Definiția acestui principiu este: *un produs organizat al naturii este acela în care totul este scop și, în același timp, totul este mijloc*. În el nu există nimic nefolositor, fără scop sau ceva care ar putea fi atribuit unui mecanism orb al naturii.

Acest principiu trebuie dedus, ce-i drept, după împrejurări, din experiență, și anume dintr-o experiență organizată metodic și numită observație. Dar, din cauza universalității și necesității pe care o exprimă despre o asemenea finalitate, ea nu se poate baza numai pe cauze empirice, ci trebuie să aibă la bază un principiu *a priori*, chiar dacă acesta ar fi doar regulativ și chiar dacă acele scopuri s-ar găsi numai în ideea subiectului care apreciază, și nu într-o cauză eficientă. Deci principiul amintit poate fi numit o *maximă* de apreciere a finalității interne a ființelor organizate.

Este cunoscut faptul că anatomiștii, care disecă plante și animale pentru a le cerceta structura și pentru a putea să înțeleagă motivele, de ce și cu ce scop le-au fost date astfel de părți, de ce le-a fost dată o astfel de poziție și îmbinare a părților și tocmai această formă internă, admit ca absolut necesară maxima că nimic nu este *nefolositor* într-o astfel de făptură. Ei impun în același mod, ca principiu al teoriei generale a naturii, faptul că *nimic* nu se petrece *la întâmplare*. În realitate, ei nu se pot lipsi de acest principiu teleologic, după cum nu se pot lipsi nici de principiul general al fizicii, căci renunțând la ultimul nu ar mai fi posibilă nici o experiență în genere, iar renunțând la primul nu ar mai exista nici un ghid pentru observarea unei specii de obiecte naturale, pe care le-am gândit o dată teleologic sub conceptul de scop natural.

Căci acest concept conduce rațiunea într-o cu totul altă ordine a obiectelor decât ordinea unui simplu mecanism al naturii, care aici nu ne mai satisface. La baza posibilității produsului natural trebuie să stea o idee. Dar, deoarece ideea este o unitate absolută a reprezentării, pe când materia este o pluralitate a obiectelor, care nu poate oferi pentru sine o unitate determinată a compusului, scopul naturii trebuie extins la *tot* ceea ce există ca produs al ei, chiar dacă acea unitate a ideii trebuie să servească drept principiu de determinare *a priori* a unei legi a naturii pentru cauzalitatea unei astfel de forme a compusului. Căci, dacă raportăm un astfel de efect în *totalitate* la un principiu de determinare suprasensibil, depășind mecanismul orb al naturii, atunci trebuie să apreciem și efectul tot în conformitate cu acest principiu. Și nu avem nici un motiv să admitem că forma unui astfel de obiect ar mai depinde încă parțial de mecanismul naturii, căci atunci, în amestecul de principii eterogene, n-ar mai rămâne nici o regulă precisă de apreciere.

Dacă s-ar putea ca într-un corp animal, de exemplu, unele părți să poată fi considerate drept combinații conforme unor legi pur mecanice (pielea, oasele, părul), atunci cauza, care procură materia potrivită pentru acestea, modificând-o astfel, formând-o și depunând-o în locurile cuvenite, trebuie să fie totuși apreciată întotdeauna teleologic, așa încât totul, în acest corp, trebuie considerat ca organizat, și totul este, la rândul lui, într-o anumită relație cu obiectul însuși, un organ.

67. **Despre principiul aprecierii teleologice a naturii în genere ca sistem al scopurilor**

Am spus mai sus, despre finalitatea *externă* a obiectelor naturale, că ea nu ne permite să utilizăm nici obiectele ca scopuri ale naturii, pentru a le justifica existența, nici efectele lor, cu finalitate accidentală în idee, pentru a le fundamenta existența în conformitate cu principiul cauzelor finale. Astfel, *râurile*, pe motivul că favorizează comunicarea popoarelor din interiorul continentelor, *munții*, deoarece conțin izvoarele râurilor și rezerva de zăpadă necesară întreținerii acestora pe timp de secetă și de asemenea înclinarea solului, care permite scurgerea

apelor şi uscarea terenului, nu vor fi considerate din această cauză scopuri naturale. Căci, deşi această configuraţie a scoarţei terestre a fost strict necesară pentru naşterea şi menţinerea regnului vegetal şi animal, ea nu conţine nimic în sine care să necesite, pentru a-i justifica posibilitatea, admiterea unei cauzalităţi conform scopurilor. Acelaşi lucru este valabil despre plantele pe care omul le foloseşte pentru nevoile sale sau pentru desfătare, despre animale: cămilă, câine, cal, vacă ş.a m.d., pe care le poate folosi într-un mod atât de variat, fie pentru hrana sa, fie în serviciul său şi de care, în mare măsură, nici nu se poate lipsi. Relaţia externă a acelor obiecte, dintre care pe nici unul nu avem motiv să-l considerăm în sine ca scop, nu poate fi considerată ca finală decât în mod ipotetic.

A considera că un obiect este scop natural din cauza formei sale interne este cu totul altceva decât a susţine că existenţa acestui obiect este scop al naturii. Pentru ultima afirmaţie nu avem nevoie numai de conceptul unui scop posibil, ci şi de cunoaşterea scopului final *(scopus)* al naturii. Aceasta necesită o raportare a naturii la ceva suprasensibil, care depăşeşte cu mult întreaga noastră cunoaştere teleologică a naturii. Căci scopul existenţei naturii înseşi trebuie căutat dincolo de natură. Forma internă a unui simplu fir de iarbă poate dovedi în mod satisfăcător, pentru facultatea noastră umană de apreciere, că originea lui este posibilă numai în conformitate cu regula scopurilor. Făcând însă abstracţie de aceasta şi având în vedere numai modul în care este folosit de către celelalte fiinţe, renunţând deci la examinarea organizării lui interne şi referindu-ne numai la relaţiile finale externe, la faptul că iarba este necesară pentru vite, că acestea sunt necesare omului ca mijloace de existenţă, şi neînţelegând de ce ar fi necesar să existe oameni (lucru la care, dacă ne-am gândi de exemplu la oamenii din Noua Olandă sau la cei din Ţara de Foc, n-ar fi prea uşor de răspuns), nu ajungem la nici un scop categoric, căci orice relaţie finală de acest tip se bazează pe o condiţie care trebuie plasată tot mai departe în exterior şi care, fiind necondiţionată (existenţa unui obiect ca scop final), se găseşte cu totul în afară de considerarea fizico-teleologică a lumii. Dar atunci un astfel de obiect nici nu este scop natural, căci el (sau întregul său gen) nu trebuie considerat drept produs natural.

Deci numai materia, în măsura în care e organizată, implică în mod necesar conceptul de scop natural, deoarece forma ei specifică este în același timp produs al naturii. Dar acest concept, la rândul său, implică cu necesitate ideea că întreaga natură ar fi un sistem alcătuit în conformitate cu regula scopurilor. Acestei idei trebuie să-i fie subordonat întregul mecanism al naturii conform cu principiile rațiunii (cel puțin pentru a examina și pe această cale fenomenul natural). Principiul rațiunii este pentru ea numai subiectiv, adică îi aparține ca maximă: totul în lume este bun pentru ceva; nimic nu este zadarnic; și, prin exemplul pe care-l oferă natura în produsele ei organice, suntem îndreptățiți, chiar invitați să nu așteptăm de la ea și de la legile ei nimic altceva decât ceea ce în cadrul întregului este destinat unui scop.

Se înțelege că acesta nu este un principiu pentru facultatea de judecare determinativă, ci numai pentru cea reflexivă, că este un principiu regulativ și nu constitutiv, iar noi obținem prin el numai un îndreptar pentru a considera obiectele naturii în legătură cu un factor de determinare, dat în prealabil după o nouă ordine legică și pentru a extinde științele naturii după un alt principiu, și anume după acela al cauzelor finale, fără a dăuna totuși principiului referitor la mecanismul cauzalității ei. De altfel, prin acesta nu rezultă în nici un caz că ceea ce apreciem în virtutea acestui principiu ar fi un *scop intenționat* al naturii: că ierburile ar exista pentru vacă sau oaie și că acestea și restul obiectelor naturale ar exista pentru om. Este bine să avem în vedere din această perspectivă și obiectele neplăcute pentru noi, și în anumite privințe chiar contrare scopurilor noastre. S-ar putea spune că insectele, de exemplu, care îi chinuie pe oameni, ascunzându-se în haine, în păr sau în lemnăria paturilor, ar fi după o întocmire înțeleaptă un îndemn la curățenie, care în sine este un mijloc important pentru păstrarea sănătății, sau țânțarii mosquito și alte insecte primejdioase care fac pustiurile Americii atât de neprimitoare pentru sălbatici, ar fi tot atâtea imbolduri la activitate pentru acești oameni primitivi, pentru a seca mlaștinile și pentru a rări pădurile compacte care rețin curenții de aer, iar prin aceasta, ca și prin deștelenirea pământului, să-și facă în același timp și viața mai sănătoasă. Chiar ceea ce pare a fi pentru om, în organizarea lui internă, contrar naturii, dacă este tratat în acest mod, oferă o

perspectivă interesantă, câteodată și instructivă, spre ordinea teleologică a obiectelor, la care nu ne-ar fi condus, fără un astfel de principiu, numai examinarea pur fizică a naturii. Unii consideră că până și tenia i-ar fi dată omului sau animalului în care trăiește ca un fel de compensație a unei anumite deficiențe a organelor sale vitale. Dar atunci aș întreba dacă nu cumva și visele (fără de care nu există somn, deși numai rareori ne amintim de ele) ar putea constitui o rânduială finală a naturii, căci ele servesc, când toate forțele motrice corporale sunt destinse, la activarea profundă a organelor vitale prin intermediul imaginației și prin marea ei activitate (care în această stare se ridică de cele mai multe ori până la afect). Se știe că visele, când stomacul este suprasaturat, acționează de obicei mai viu în somnul de noapte, căci în acest caz este nevoie de mai multă mișcare. Fără această forță motrice internă și fără neliniștea obositoare de care noi acuzăm visele (care în realitate sunt poate leacuri), somnul, chiar în stare de sănătate, ar putea să determine încetarea completă a vieții.

Și frumusețea naturii, adică acordul ei cu jocul liber al facultăților noastre de cunoaștere în perceperea și aprecierea fenomenelor sale, poate fi considerată astfel drept finalitate obiectivă a naturii în întregul ei, ca sistem, în care omul este un membru, din moment ce aprecierea ei teleologică prin scopurile naturale, pe care ni le oferă ființele organizate, ne-a îndreptățit ideea unui mare sistem de scopuri ale naturii. Putem considera frumusețea naturii ca pe o favoare* pe care aceasta ne-o acordă, căci ea a împărțit cu atâta dărnicie, pe lângă cele folositoare, și frumusețe, și farmec. Pentru aceasta, ca și pentru nemărginirea ei, o iubim, o privim cu respect și ne simțim noi înșine înnobilați în această contemplație, de parcă natura, tocmai cu această intenție, și-ar fi înălțat și împodobit scena ei plină de măreție.

---

* În partea estetică, s-a spus că *noi privim natura cu favoare*, fiindcă avem pentru forma ei o satisfacție cu totul liberă (dezinteresată). Căci în această judecată de gust pură nu se ia deloc în considerație scopul pentru care există aceste frumuseți naturale: dacă există pentru a deștepta în noi o plăcere sau există ca scopuri fără nici o relație cu noi. Însă într-o judecată teleologică dăm atenție și acestei relații, și atunci putem considera ca favoare a naturii faptul că ea, prin crearea atâtor forme frumoase, a vrut să ne fie de ajutor în cultură

în acest paragraf, nu am vrut să spunem decât faptul că, descoperind în natură o capacitate care să dea naștere la produse pe care nu le putem gândi decât în conformitate cu conceptul de cauză finală, trebuie să mergem mai departe, și putem considera ca aparținând unui sistem de scopuri și acele produse (sau relația lor, deși finală) care nu ne obligă să căutăm, dincolo de mecanismul cauzelor care acționează orbește, un alt principiu pentru posibilitatea lor, deoarece prima idee, în ce privește cauza ei, ne conduce dincolo de lumea simțurilor, căci unitatea principiului suprasensibil trebuie să fie considerată în același mod ca valabilă nu numai pentru anumite specii de ființe ale naturii, ci pentru întreaga natură, ca sistem.

68. Despre principiul teleologiei ca principiu intern al științei naturii

Principiile unei științe sunt față de aceasta sau interne și se numesc proprii *(principia domestica)*, sau se bazează pe concepte care își găsesc locul numai în afara ei și sunt principii străine *(peregrina)*. Științele care le conțin pe ultimele își fundamentează teoriile pe propoziții auxiliare *(lemmata)*, adică ele împrumută un concept oarecare și o dată cu el modul de organizare de la o altă știință.

Fiecare știință este pentru sine un sistem și nu este suficient să fie construită doar în virtutea principiilor, să se procedeze deci tehnic, ci trebuie să se procedeze arhitectonic, ca în vederea unui edificiu de sinestătător, nu tratând-o ca pe o anexă, ca pe o parte a unei alte clădiri, ci pentru sine, ca pe un întreg, chiar dacă ulterior putem construi o trecere dintr-una în alta sau în ambele sensuri.

Deci, dacă introducem în știința naturii conceptul de Dumnezeu pentru a explica finalitatea în natură, iar apoi folosim această finalitate la rândul ei pentru a demonstra că există Dumnezeu, atunci în nici una dintre cele două științe nu există consistență internă, și același cerc vicios, înșelător le face nesigure, identificându-le limitele.

Expresia de scop al naturii împiedică deja, în mod satisfăcător, această confuzie. Ea ne interzice să amestecăm știința naturii și ocazia pe care aceasta ne-o oferă pentru aprecierea *teleologică* a obiectelor sale cu considerațiile despre Dumnezeu,

deci cu deducția *teologică*. Și nu trebuie să considerăm ca lipsit de importanță faptul că expresia respectivă este confundată cu expresia de scop divin în organizarea naturii sau faptul că ultima este considerată mai sigură și mai potrivită pentru un suflet cucernic, pe motivul că totuși, în cele din urmă va trebui să deducem formele finale din natură tot pornind de la un creator înțelept al lumii. Până atunci trebuie să ne mărginim cu atenție și modestie la expresia care spune numai atâta cât știm, și anume la expresia de *scop al naturii*. Căci, încă înainte de a cerceta cauza naturii însăși, noi găsim, în natură și în cursul acțiunii sale creatoare, produse care sunt create în cadrul ei conform legilor empirice cunoscute. Știința naturii trebuie să aprecieze obiectele în virtutea acestor legi și trebuie deci să cerceteze și cauzalitatea lor, în conformitate cu regula scopurilor din natură. De aceea, știința naturii nu trebuie să-și depășească limitele, cu scopul de a îngloba în ea însăși, ca principiu propriu, un principiu pentru al cărui concept nu poate exista nici o experiență potrivită și la care nu putem năzui decât după desăvârșirea științei naturii.

Structurile naturale, care pot fi demonstrate *a priori* și pot fi deci înțelese, în virtutea posibilității lor, din principii generale, fără nici un apel la experiență, deși presupun o finalitate tehnică, fiind însă absolut necesare, nu pot fi raportate la tehnologia naturii, respectiv la o metodă, care aparține fizicii și care rezolvă problemele acesteia. Analogiile aritmetice, geometrice, ca și legile mecanice generale, oricât de surprinzătoare și demne de admirat ar putea să ne apară, în cadrul acestor analogii, reunirea într-un principiu a unor reguli diferite și în aparență cu totul independente una de cealaltă, nu pot fi considerate, din această cauză, ca principii teleologice de explicare în fizică și, cu toate că merită să fie luate în considerație, chiar în teoria generală a finalității obiectelor naturii în genere, ele își au locul în altă parte, și anume în metafizică și nu constituie un principiu intern al științei naturii; lucru care, în legătură cu legile empirice ale scopurilor naturale din ființele organizate, nu numai că ar fi permis, ci utilizarea modului *teleologic de apreciere*, ca principiu al teoriei naturale referitoare la o clasă specială a obiectelor ei, este chiar inevitabilă.

Pentru ca fizica să se mențină exact în limitele ei, ea trebuie să facă abstracție totală de problema dacă scopurile naturii sunt *intenționate* sau *neintenționate*, căci altfel s-ar amesteca într-o activitate străină (respectiv a metafizicii). Este de ajuns faptul că există obiecte explicabile numai în conformitate cu legile naturii, pe care nu le putem concepe decât prin ideea de scop ca principiu, și cognoscibile numai în acest mod, respectiv după forma lor internă, deci numai în interioritatea lor. Prin urmare, ca să nu fim suspectați nici măcar de cea mai neînsemnată pretenție că am dori să amestecăm între principiile noastre de cunoaștere ceva care nu aparține fizicii, respectiv o cauză supranaturală, vorbim în teleologie despre natură, de parcă finalitatea ar exista în mod intenționat în ea, dar atribuim intenția respectivă naturii, adică materiei. Prin aceasta (fiindcă asupra acestui lucru nu poate avea loc nici o neînțelegere, căci nimeni nu va atribui unei materii fără viață o intenție în sensul propriu al cuvântului), vrem să arătăm că acest cuvânt semnifică aici numai un principiu al facultății de judecare reflexive, nu al celei determinative. Deci nu trebuie să introducem nici un principiu special al cauzalității, ci trebuie să adăugăm, numai pentru întrebuințarea rațiunii, un alt mod de cercetare decât acela conform legilor mecanice. Aceasta, pentru a le completa insuficiența, în vederea cercetării empirice a tuturor legilor particulare ale naturii. De aceea, în teleologie, în măsura în care ea este raportată la fizică, se vorbește pe bună dreptate despre înțelepciunea, economia, prevederea și binefacerile naturii, fără a o transforma astfel într-o ființă inteligentă (ceea ce ar fi absurd), dar și fără intenția de a pune deasupra ei, ca demiurg, o altă ființă inteligentă, ceea ce ar fi prea temerar*. Prin aceasta trebuie să desemnăm numai un tip de cauzalitate a naturii, analog cauzalității noastre în întrebuințarea tehnică a rațiunii, pentru a evidenția regula după care trebuie să fie cercetate anumite produse ale naturii.

---

* Cuvântul german *vermessen* (temerar) este bun și plin de semnificație. – O judecată, în care uităm să evaluăm măsura propriilor puteri (ale intelectului), poate să pară uneori foarte umilă, dar ridică mari pretenții și e totuși foarte temerară. De acest tip sunt cele mai multe judecăți prin care se preamărește în aparență înțelepciunea divină, atribuindu-i-se, în operele creației și menținerii lumii, intenții care trebuie să facă de fapt cinste propriei înțelepciuni a celui care raționează.

Dar de ce totuși teleologia nu constituie de obicei o parte a științei teoretice a naturii, ci este considerată ca propedeutică sau introducere în teologie? Acest lucru se face pentru a lega temeinic studiul naturii, conform mecanismului ei, de ceea ce putem supune observației sau experimentelor noastre, așa încât să putem noi înșine să producem ceva analog naturii, cel puțin în virtutea asemănării legilor. Căci înțelegem perfect numai ceea ce putem să facem și să producem noi înșine pe măsura conceptelor. Organizarea însă, ca scop intern al naturii, depășește cu mult toate posibilitățile unei realizări asemănătoare prin artă. Iar în ce privește produsele naturale exterioare, considerate cu finalitate (de exemplu vânturi, ploaie ș.a.), fizica le cercetează într-adevăr mecanismul, dar legătura lor cu scopurile, în măsura în care această legătură trebuie să fie o condiție care aparține cu necesitate cauzei, nu o poate înfățișa, fiindcă această necesitate a conexiunii vizează numai legătura conceptelor noastre, și nu alcătuirea obiectelor.

Secțiunea a doua

Dialectica facultății de judecare teleologice

69. Ce este o antinomie a facultății de judecare?

Facultatea de judecare *determinativă* nu are în sine nici un principiu care să fundamenteze *conceptele obiectivelor*. Ea nu este autonomă, căci *subsumează* numai legilor sau conceptelor date ca principii. Tocmai din această cauză, ea nu este expusă la nici un pericol al unei antinomii proprii și nici al vreunui conflict al principiilor sale. În mod analog, facultatea de judecare transcendentală, care conținea condițiile de subsumare sub categorii, nu era prin sine *nomotetică,* ci enunța doar condițiile intuiției sensibile în care poate fi acordată realitate (aplicație) unui concept dat, în calitate de lege a intelectului. În această privință, ea nu putea să ajungă niciodată în dezacord cu sine însăși (cel puțin în virtutea principiilor).

Însă facultatea de judecare *reflexivă* trebuie să subsumeze sub o lege care nu este încă dată și care este în realitate numai

un principiu al reflexiei asupra unor obiecte pentru care, în mod obiectiv, ne lipsește cu desăvârșire orice lege sau concept al obiectului care să fie suficient ca principiu pentru cazurile care apar. Dar, deoarece fără principii nu poate fi admisă nici o exercitare a facultăților gnoseologice, facultatea de judecare reflexivă va trebui, în aceste cazuri, să-și slujească sieși drept principiu. Acesta, nefiind obiectiv și neputând oferi un fundament suficient pentru cunoașterea obiectivului, trebuie să slujească drept simplu principiu subiectiv la exercitarea corespunzătoare a facultăților gnoseologice, respectiv la reflectarea asupra unui tip de obiecte. Deci facultatea de judecare reflexivă are, în legătură cu astfel de cazuri, maximele ei, care sunt într-adevăr necesare pentru cunoașterea legilor naturale empirice. Aceasta pentru a ajunge, prin intermediul lor, la concepte, chiar dacă acestea ar fi raționale, atunci când ea are absolută nevoie de ele, dar numai pentru a cunoaște natura în conformitate cu legile ei empirice. Printre aceste maxime ale facultății de judecare reflexive poate să apară un dezacord, deci o antinomie, pe care se fundamentează o dialectică. Aceasta, când fiecare dintre cele două maxime contrare își are temeiul în natura facultăților de cunoaștere, poate fi numită dialectică naturală și poate fi considerată o apariție inevitabilă, pe care trebuie s-o descoperim și s-o rezolvăm în critică, pentru a nu ne induce în eroare.

70. Prezentarea acestei antinomii

Deoarece rațiunea are de-a face cu natura ca totalitate a obiectelor simțurilor externe, ea se poate baza pe legile prescrise naturii de intelectul însuși, în parte *a priori,* în parte prin intermediul determinațiilor empirice care apar în experiență și pe care poate să le extindă nelimitat. Pentru aplicarea primului tip de legi, respectiv a legilor universale ale naturii materiale în genere, facultatea de judecare nu are nevoie de nici un principiu special de reflexie, căci ea este în acest caz determinativă deoarece îi este dat, prin intermediul intelectului, un principiu obiectiv. Dar, în privința legilor particulare, care pot fi cunoscute numai prin experiență, trebuie spus că între ele poate exista o atât de mare diversitate și nepotrivire, încât

facultatea de judecare trebuie să-şi slujească sieşi drept principiu, chiar şi numai pentru a căuta şi a urmări o lege în fenomenele naturii. Ea are nevoie de o astfel de lege ca fir conducător, chiar dacă nu ar trebui să spere la o cunoaştere empirică coerentă conformă unei legităţi desăvârşite a naturii, adică la unitatea acesteia conformă legilor empirice. În cadrul acestei unităţi accidentale a legilor particulare, se poate întâmpla ca facultatea de judecare, în reflexia ei, să pornească de la două maxime: una îi este oferită *a priori* de către intelectul pur, iar cealaltă este prilejuită de experienţe particulare, care pun în joc raţiunea, pentru a pregăti, conform unui principiu particular, aprecierea naturii corporale şi a legilor ei. Atunci se întâmplă să avem impresia că aceste două maxime nu pot coexista, deci se iveşte o dialectică, ce dezorientează facultatea de judecare în principiul reflexiei sale.

Prima maximă a facultăţii de judecare este *teza:* orice producere a obiectelor materiale şi a formelor lor trebuie să fie considerată ca posibilă numai în conformitate cu legile mecanice.

A doua maximă este *antiteza:* unele produse ale naturii materiale nu pot fi considerate ca posibile numai în conformitate cu legile mecanice (aprecierea lor necesită o cu totul altă lege a cauzalităţii, respectiv pe aceea a cauzelor finale).

Dacă am transforma aceste principii regulative ale cercetării în principii constitutive ale posibilităţii obiectelor însele, atunci ele ar suna astfel:

Teză: orice producere a obiectelor materiale este posibilă în conformitate cu legile pur mecanice.

Antiteză: unele produceri ale obiectelor materiale nu sunt posibile în conformitate cu legile pur mecanice.

În această ultimă calitate, ca principii obiective pentru facultatea de judecare determinativă, ele s-ar contrazice reciproc, deci una dintre ele ar fi cu necesitate falsă. Dar atunci, am avea de a face într-adevăr cu o antinomie, însă nu a facultăţii de judecare. Ea ar constitui un dezacord în legiferarea raţiunii. Raţiunea însă nu poate demonstra nici unul dintre aceste principii, deoarece nu putem avea despre posibilitatea obiectelor nici un principiu determinativ *a priori* în conformitate cu legile pur empirice ale naturii.

Dimpotrivă, în ce privește maxima amintită mai întâi, a facultății de judecare reflexive, ea nu conține în realitate nici o contradicție. Căci dacă spun trebuie să *consider* toate evenimentele din natura materială, deci și toate formele, ca produse ale naturii, după posibilitatea lor, în conformitate cu legile pur mecanice, atunci nu rezultă de aici că *ele sunt posibile numai în felul acesta* (excluzând orice cauzalitate de alt tip), ci aceasta vrea să indice doar faptul că *trebuie să reflectez* întotdeauna asupra lor *în conformitate cu principiul* simplului mecanism al naturii și că trebuie deci să-l cercetez, pe cât pot, pe acesta, deoarece, fără să fie pus la baza cercetării, nu poate exista nici o cunoaștere propriu-zisă a naturii. Dar aceasta nu contrazice, în anumite împrejurări, a doua maximă, deci nu ne împiedică să examinăm anumite forme naturale (și, pornind de la ele, chiar formele întregii naturi) în virtutea unui principiu și să reflectăm asupra lor. Acest principiu este cu totul diferit de explicarea mecanică a naturii. El este principiul cauzelor finale. Reflexia conformă primei maxime nu este anulată prin aceasta, ci mai degrabă ni se impune, pe cât posibil, s-o urmăm. A doua maximă nici nu exprimă faptul că acele forme nu ar fi posibile în virtutea mecanismului naturii, ci susține doar faptul că *rațiunea umană,* urmând acest principiu și procedând astfel nu va putea găsi nici cel mai neînsemnat temei pentru ceea ce constituie specificul unui scop natural, însă va găsi desigur alte cunoștințe despre legile naturii. Rămâne însă fără răspuns întrebarea dacă, în fondul intim al naturii, necunoscut pentru noi, relația fizico-mecanică și cea finală nu s-ar putea reuni, pentru aceleași obiecte, într-un singur principiu. Cert este că rațiunea noastră nu este în stare să le unească într-un astfel de principiu, și deci facultatea de judecare *reflexivă* (bazată pe un principiu subiectiv), și nu cea determinativă (conform unui principiu obiectiv al posibilității obiectelor în sine) este obligată să conceapă, ca fundament pentru posibilitatea anumitor forme ale naturii, un principiu diferit de acela al mecanismului natural.

71. **Pregătire pentru rezolvarea antinomiei precedente**

Noi nu putem demonstra în nici un fel că ar fi imposibilă crearea produselor organizate ale naturii numai prin simplul ei mecanism, căci nu putem să înțelegem diversitatea infinită a

legilor particulare ale naturii, care sunt pentru noi contingente, deoarece le cunoaştem doar empiric, în conformitate cu primul ei principiu interior. În felul acesta, nu putem ajunge deloc la principiul interior (care rezidă în suprasensibil), absolut suficient pentru a garanta posibilitatea unei naturi. Deci problema dacă facultatea productivă a naturii este suficientă în aceeaşi măsură şi pentru ceea ce noi considerăm că este format sau reunit în virtutea ideii de finalitate, ca şi pentru ceea ce credem că necesită doar o intervenţie mecanică a naturii şi problema dacă în realitate obiectele, ca scopuri propriu-zise ale naturii (cum suntem obligaţi să le considerăm), au la bază sau nu un cu totul alt tip de cauzalitate originară, care nu poate să subziste nici în natura materială, şi nici în substratul ei inteligibil, respectiv într-un intelect arhitectonic, sunt probleme asupra cărora raţiunea noastră, foarte restrânsă în privinţa conceptului de cauzalitate, când acesta trebuie specificat *a priori*, nu ne oferă absolut nici o informaţie. – Dar tot atât de evident este şi faptul că, în raport cu facultatea noastră de cunoaştere, simplul mecanism al naturii nu poate oferi nici un principiu explicativ pentru producerea fiinţelor organizate. Pentru *facultatea de judecare reflexivă* este un principiu foarte corect acela că pentru înlănţuirea atât de evidentă a obiectelor, conform cauzelor finale, trebuie concepută o cauzalitate diferită de mecanism, respectiv o cauză (inteligentă) a lumii care acţionează în virtutea scopurilor, oricât de arbitrar şi nefundamentat ar fi acest principiu pentru facultatea de judecare *determinativă*. În primul caz, principiul reprezintă o simplă maximă a facultăţii de judecare, iar conceptul acelei cauzalităţi o simplă idee, căreia în nici un caz nu i se poate acorda realitate, ci serveşte doar ca fir conducător al reflexiei, care rămâne întotdeauna deschisă pentru orice fundamentare mecanică a explicaţiei şi nu se pierde în afara lumii sensibile; în al doilea caz, el ar fi un principiu obiectiv pe care îl prescrie raţiunea, şi căruia ar trebui să i se supună în mod determinat facultatea de judecare, situaţie în care ea se pierde însă dincolo de lumea sensibilă, în transcendent şi este condusă probabil pe un drum greşit.

Întreaga aparenţă a unei antinomii între maximele modului de explicare propriu-zis fizic (mecanic) şi ale celui teleologic (tehnic) se bazează deci pe faptul că se confundă un principiu al facultăţii de judecare reflexive cu principiul facultăţii de

judecare determinative, iar *autonomia* primei facultăți (care, în raport cu legile particulare ale experienței, are pentru uzul rațiunii noastre o valoare pur subiectivă) este confundată cu *heteronomia* celeilalte facultăți, care trebuie să se orienteze în virtutea legilor (generale sau particulare) date de intelect.

72. Despre diferite sisteme referitoare la finalitatea naturii

Nimeni nu a pus încă la îndoială justețea principiului că despre anumite obiecte ale naturii (ființe organizate) și despre posibilitatea lor trebuie să judecăm în funcție de conceptul cauzelor finale, chiar dacă nu se urmărește decât obținerea unui *îndreptar* pentru a cunoaște, prin observație, alcătuirea obiectelor, fără să ne avântăm până la cercetarea originii lor primare. Problematică rămâne doar întrebarea dacă acest principiu nu are cumva numai o valoare subiectivă, respectiv dacă nu este cumva o simplă maximă a facultății noastre de judecare ori dacă este sau nu un principiu obiectiv al naturii. În virtutea acestui principiu obiectiv, naturii i-ar reveni, în afara propriului ei mecanism (potrivit simplelor legi ale mișcării), și un alt tip de cauzalitate, adică acela al cauzelor finale, față de care legile în discuție (ale forțelor motrice) ar fi doar cauze intermediare.

Dar această întrebare sau tema speculativă am putea-o lăsa întru totul nehotărâtă și nesoluționată, căci, dacă ne mulțumim cu acea cauzalitate mecanică din interiorul limitelor simplei cunoașteri a naturii, atunci maximele respective ar fi suficiente pentru a studia natura pe măsura puterilor umane și pentru a-i cerceta cele mai ascunse taine. Există deci un anumit presentiment al rațiunii noastre sau poate chiar un semn din partea naturii, care ne arată că tocmai prin intermediul conceptului de cauză finală am putea să depășim natura, punând-o astfel în legătură cu cel mai înalt punct din seria cauzelor. Aceasta, dacă am abandona cercetarea naturii (deși nu am ajuns încă prea departe în această direcție) sau cel puțin dacă am întrerupe-o un timp, pentru a încerca mai întâi să descoperim încotro ne-ar conduce acel concept străin față de știința naturii, respectiv conceptul scopurilor naturii.

Dar este evident că acea maximă necontestată ar trebui să se transforme într-o problemă care să deschidă un câmp larg pentru

dispute. Problema este dacă înlănțuirea scopurilor în natură *dovedește* pentru aceasta un tip special de cauzalitate sau dacă înlănțuirea, tratată în sine și conform principiilor obiective, nu se confundă mai degrabă cu mecanismul naturii sau nu se bazează pe unul și același principiu. Dar noi, datorită faptului că acest principiu este adesea ascuns în unele produse naturale, prea profund pentru posibilitățile cercetării noastre, încercăm aplicarea unui principiu subiectiv, respectiv principiul artei, adică acela al cauzalității conforme ideilor, cu scopul de a o atribui prin analogie naturii. Acest artificiu ne reușește în multe cazuri, deși în altele pare a da greș, dar nu ne îndreptățește în nici un caz să introducem în știința naturii un tip de acțiune special, diferit de cauzalitatea conformă legilor pur mecanice ale naturii înseși. Numind „tehnică" procedeul naturii (cauzalitatea), datorită aparenței de finalitate pe care o găsim în produsele naturii, o vom împărți în tehnică *intențională* (*technica intentionalis*) și *neintențională* (*technica naturalis*). Prima trebuie să semnifice faptul că facultatea productivă a naturii conformă cauzelor finale ar trebui să fie considerată un tip special de cauzalitate; a doua, faptul că aceasta este în fond cu totul identică cu mecanismul naturii, iar coincidența întâmplătoare cu conceptele noastre despre artă și cu regulile lor, ca o condiție pur subiectivă pentru a o aprecia, este interpretată în mod greșit drept un tip special de producere naturală.

Dacă vrem să vorbim, în contextul cauzelor finale, despre sistemele de explicare a naturii, atunci nu trebuie să uităm că toate se contrazic în mod dogmatic, adică se contrazic în legătură cu principiile obiective ale posibilității obiectelor, fie prin cauze care acționează intențional, fie prin cauze care acționează numai fără intenție, dar nu se contrazic în legătură cu maxima subiectivă a simplei aprecieri a cauzei unor astfel de produse finale. In ultimul caz, principiile *disparate* ar putea fi într-adevăr reunite, pe când în primul caz principiile *opuse contradictoriu* se anulează reciproc și nu pot subzista concomitent.

Sistemele respective, în raport cu tehnica naturii, adică în raport cu forța sa productivă, conformă cu regula scopurilor, sunt de două feluri: ele țin fie de *idealismul*, fie de *realismul* scopurilor naturale. Idealismul afirmă că orice finalitate a naturii este *neintențională*; *realismul* că unele finalități ar fi *intenționale* (în cazul ființelor organizate), de unde s-ar putea

trage concluzia, întemeiată ca ipoteză, că tehnica naturii, ca şi toate celelalte produse ale acesteia, raportată la întregul naturii, ar fi intenţională, deci ar fi ea însăşi scop.

1. *Idealismul* finalităţii (aici este vorba întotdeauna de cea obiectivă) este sau idealismul *cauzalităţii,* sau idealismul *fatalităţii* determinării naturii în forma finală a produselor sale. Primul principiu se referă la relaţia materiei cu fundamentul fizic al formei sale, respectiv la legile mişcării; al doilea principiu la relaţia cu fundamentul *hiperfizic,* al ei şi al întregii naturi. Sistemul cauzalităţii, care este atribuit lui Epicur sau Democrit, este, luat literal, atât de evident absurd, încât nu ne poate interesa; dimpotrivă, sistemul *fatalităţii* (al cărui autor e considerat Spinoza, deşi pare mult mai vechi), care se bazează pe ceva suprasensibil, la care nu ajunge înţelegerea noastră, nu este aşa uşor de respins, deoarece conceptul său despre fiinţa originară nu poate fi deloc înţeles. Dar cel puţin atâta este clar: că legătura finală în lume trebuie să fie acceptată în acest sistem ca neintenţională (deoarece este dedusă dintr-o fiinţă originară, dar nu din intelectul ei, deci nu dintr-o intenţie a ei, ci din necesitatea naturii sale şi din unitatea lumii care decurge din aceasta). Deci fatalismul finalităţii este în acelaşi timp un idealism al acesteia.

2. *Realismul* finalităţii naturii este de asemenea sau fizic, sau hiperfizic. *Primul* fundamentează scopurile în natură pe analogia unei facultăţi care acţionează cu intenţie, pe *viaţa materiei* (viaţă proprie materiei sau rezultând dintr-un principiu vital intern, un suflet al lumii), şi se numeşte *hilozoism.* Al doilea deduce finalitatea din principiul originar al universului, considerat ca fiinţă inteligentă (vie la origine) care creează cu intenţie; acesta este *teismul**.

* Reiese de aici că în cele mai multe probleme speculative ale raţiunii pure, în ce priveşte afirmaţiile dogmatice, şcolile filosofice au încercat în genere toate soluţiile posibile pentru rezolvarea unei anumite probleme. Astfel, pentru finalitatea naturii s-a apelat, în acest scop, fie la *materia moartă* sau la o *divinitate neînsufleţită,* fie la *materia vie,* sa la un *dumnezeu viu.* Nouă nu ne mai rămâne, la nevoie, decât să facem abstracţie de toate aceste *afirmaţii* obiective şi să apreciem critic judecata noastră numai în legătură cu facultăţile noastre de cunoaştere spre a obţine pentru principiul finalităţii valabilitatea unei maxime, dacă nu dogmatică, totuşi suficientă pentru utilizarea sigură a raţiunii.

73. Nici unul dintre sistemele de mai sus nu realizează ceea ce pretinde

Ce urmăresc toate aceste sisteme? Ele vor să explice judecăţile teleologice referitoare la natură şi procedează astfel: unele sisteme contestă adevărul acestor judecăţi, considerându-le un idealism al naturii (reprezentată ca artă), celelalte le recunosc ca adevărate şi promit să demonstreze posibilitatea naturii în conformitate cu ideea de cauze finale.

1. Pe de altă parte, sistemele care pledează pentru idealismul cauzelor finale în natură admit în principiul lor o cauzalitate conformă legilor mişcării (prin care obiectele naturii există în vederea unui scop), dar ele contestă *intenţionalitatea* acestei cauzalităţi, adică faptul că ea ar fi determinată intenţionat la producerea obiectelor în vederea unui scop sau, cu alte cuvinte, că scopul însuşi ar fi cauza. Aceasta este explicaţia dată de Epicur, care neagă orice deosebire între tehnica naturii şi simpla mecanică. Întâmplarea oarbă este acceptată ca principiu explicativ nu numai pentru concordanţa produselor realizate cu conceptele noastre despre scop, deci pentru tehnică, ci chiar pentru determinarea cauzelor acestei produceri în virtutea legilor mişcării, deci pentru mecanica lor. Prin urmare, nu se explică nimic, nici măcar aparenţa din judecata noastră teleologică. Deci nu este demonstrat în nici un fel aşa-zisul idealism din cadrul acesteia.

Pe de altă parte, Spinoza vrea să ne scutească de orice investigaţie referitoare la principiul posibilităţii scopurilor naturii şi vrea să lipsească această idee de orice realitate, prin aceea că el în genere nu admite scopurile ca produse, ci ca accidente inerente ale unei fiinţe originare. Acestei fiinţe, ca substrat al obiectivelor naturii, nu-i atribuie în raport cu acestea cauzalitate, ci numai subzistenţă, iar (din cauza necesităţii necondiţionate a acestei fiinţe, împreună cu toate obiectele naturii, ca accidente inerente ale acesteia) el asigură într-adevăr formelor naturale unitatea principiului necesar oricărei finalităţi, dar, în acelaşi timp, le suspendă contingenţa, în afara căreia nu poate fi concepută nici o *unitate finală,* şi sustrage o dată cu ea orice *intenţionalitate,* lipsind în acelaşi timp principiul prim al obiectelor naturii de orice inteligenţă.

Spinozismul nu realizează însă ceea ce urmărește. El vrea să indice un principiu explicativ al înlănțuirii finale (pe care n-o contestă) a obiectelor naturii, dar numește doar unitatea subiectului, căruia toate îi sunt inerente. Or, chiar dacă admitem că ființele lumii ar exista în acest mod, unitatea ontologică tot nu devine, din această cauză, neapărat *unitate finală*, și în nici un caz nu o face inteligibilă. Unitatea finală este un caz cu totul special al unității ontologice. Ea nu decurge deloc din înlănțuirea obiectelor (ființe ale lumii) într-un subiect (ființa originară), ci implică neapărat relația cu o *cauză* care posedă intelect. Și, chiar dacă toate aceste obiecte ar fi reunite într-un subiect simplu, ele n-ar reprezenta niciodată o relație finală, dacă nu am concepe în cadrul lor, în primul rând, că *acțiunile* interne ale substanței sunt o cauză și, în al doilea rând, că aceasta este cauza lor tocmai *prin intelectul ei*. În afara acestor condiții formale, orice unitate nu reprezintă altceva decât o simplă necesitate a naturii. Și dacă ea este totuși atribuită unor obiecte, pe care ni le reprezentăm ca eterogene, atunci devine necesitate oarbă. Dacă vrem să numim finalitate a naturii ceea ce Școala numește perfecțiune transcendentală a obiectelor (în raport cu propria lor esență), după care toate obiectele au în sine tot ceea ce este necesar pentru ca un obiect să fie așa și nu altfel, atunci acesta nu este decât un joc copilăresc cu vorbe în loc de concepte. Căci dacă toate obiectele trebuie să fie concepute drept scopuri, deci dacă a fi obiect este totuna cu a fi scop, atunci nu există nimic în fond care ar merita să fie considerat în mod special drept scop.

Este ușor de observat că Spinoza, reducând conceptele noastre despre finalitatea în natură la conștiința de noi înșine într-o ființă atotcuprinzătoare (dar în același timp simplă) și căutând acea formă numai în unitatea naturii, a avut intenția să afirme nu realismul, ci numai idealismul acestei finalități. Dar Spinoza nu și-a putut realiza intenția, căci simpla reprezentare a unității substratului nu poate să producă nici măcar ideea de finalitate, chiar neintenționată.

2. Cei care nu numai că afirmă *realismul* scopurilor naturale, ci pretind că îl și explică cred că poate fi recunoscut, cel puțin ca posibil, un tip special, de cauzalitate, respectiv cauze care acționează intenționat; altfel, nici n-ar putea să înceapă explicarea respectivă. Căci chiar și pentru susținerea celei mai îndrăznețe

ipoteze trebuie să fie sigură cel puțin *posibilitatea* a ceea ce se acceptă ca principiu, iar conceptului acestui principiu trebuie să i se poată asigura realitatea obiectivă.

Dar posibilitatea unei materii vii (al cărei concept conține o contradicție, căci lipsa de viață, *inerția*, constituie caracterul esențial al materiei) nu poate fi nici măcar concepută. Posibilitatea unei materii însuflețite și a întregii naturi, concepută ca un animal, poate fi utilizată numai în mod limitat (cu scopul unei ipoteze despre finalitatea naturii în mare), întrucât ni se dezvăluie în mic în experiența de organizare a naturii; dar, în conformitate cu posibilitatea ei, nu este înțeleasă în nici un caz *a priori*. Trebuie deci să se producă un cerc vicios în explicare, dacă vrem să deducem din viața materiei finalitatea naturii în ființe organizate, iar această viață, la rândul ei, nu o cunoaștem decât în forma ființelor organizate. Deci nu ne putem forma nici un concept despre posibilitatea vieții fără o astfel de experiență. Hilozoismul nu realizează deci ceea ce promite.

În fine, *teismul* poate tot atât de puțin să întemeieze dogmatic posibilitatea scopurilor naturii ca o explicație fundamentală pentru teleologie, deși el are într-adevăr, față de toate principiile explicative ale teleologiei, avantajul că, prin intelectul pe care îl atribuie ființei originare, eliberează cel mai bine finalitatea naturii de idealism și introduce o cauzalitate intențională pentru producerea ei.

Căci ar trebui, înainte de toate, să se demonstreze, în mod satisfăcător pentru facultatea de judecare determinativă, imposibilitatea unității finale în cadrul materiei prin intermediul simplului ei mecanism. Aceasta, pentru a fi îndreptățiți să punem principiul acesteia, în mod determinat, deasupra naturii. Dar nu putem obține nimic în afară de faptul că, după alcătuirea și limitele facultăților noastre de cunoaștere (căci nu înțelegem tocmai primul principiu intern al acestui mecanism), nu trebuie să căutăm în nici un fel, în cadrul materiei, un principiu al relațiilor finale determinate, ci că nu ne rămâne nici un alt mod de apreciere pentru crearea produselor ei în calitate de scopuri ale naturii decât acela conceput prin intermediul intelectului suprem, considerat drept cauză a lumii. Însă acesta este un principiu numai pentru facultatea de judecare reflexivă, nu și pentru cea determinativă, și nu poate îndreptăți absolut nici o afirmație obiectivă.

74. **Cauza imposibilității de a trata în mod dogmatic conceptul de tehnică a naturii o constituie caracterul inexplicabil al scopului natural**

Noi tratăm un concept (chiar dacă ar trebui să fie condiționat empiric) în mod dogmatic dacă îl considerăm ca fiind cuprins de un alt concept al obiectului, care constituie un principiu al rațiunii și îl determinăm în funcție de acest principiu. Dar îl tratăm doar critic dacă îl considerăm numai în legătură cu facultățile noastre de cunoaștere, deci numai în legătură cu condițiile subiective în care îl concepem, fără să încercăm să decidem ceva referitor la obiectul său. Tratarea dogmatică a unui concept reprezintă deci ceea ce este legitim pentru facultatea de judecare determinativă, cea critică, ceea ce este legitim numai pentru facultatea de judecare reflexivă.

Conceptul de obiect, în calitate de scop al naturii, este un concept care subsumează natura unei cauzalități, care poate fi concepută numai prin rațiune, pentru a judeca, în conformitate cu acest principiu, asupra a ceea ce experiența ne oferă despre obiect. Spre a-l utiliza însă în mod dogmatic pentru facultatea de judecare determinativă, ar trebui să ne asigurăm în prealabil că are realitatea obiectivă a acestui concept, căci altfel nu i-am putea subordona nici un obiect al naturii. Conceptul de obiect, în calitate de scop al naturii, este ce-i drept un concept determinat empiric, adică este posibil numai în anumite condiții date în experiență, dar el nu poate fi totuși abstras din aceasta, ci devine cu adevărat posibil numai conform unui principiu rațional în aprecierea obiectului. Deci el, în această calitate de principiu, nu poate fi înțeles în realitatea lui obiectivă (adică nu poate fi înțeles faptul că un obiect ar fi posibil în funcție de el) și nu poate fi fundamentat dogmatic. Nu știm dacă el nu este cumva un simplu concept sofistic și gol din perspectivă obiectivă (*conceptus ratiocinans*) sau un concept al rațiunii, care fundamentează o cunoaștere, fiind atestat de rațiune (*conceptus ratiocinatus*). Deci, pentru facultatea de judecare determinativă, el nu poate fi tratat dogmatic, adică nu numai că nu putem decide dacă obiectele naturii, considerate ca scopuri ale acesteia, necesită sau nu, pentru producerea lor, o cauzalitate de un tip cu totul deosebit (intențională), dar nici nu ne putem pune această întrebare, căci conceptul de scop al naturii, conform

realităţii sale obiective, nu este demonstrabil prin raţiune (adică nu este constitutiv pentru facultatea de judecare determinativă, ci este doar regulativ pentru cea reflexivă).

Însă faptul că nu este demonstrabil prin raţiune reiese clar din aceea că el, în calitate de concept despre un *produs al naturii*, conţine în sine necesitate naturală, dar în acelaşi timp conţine şi contingenţa formei obiectului (în raport cu simplele legi ale naturii) pentru acelaşi obiect considerat ca scop. Prin urmare, ca aici să nu fie nici o contradicţie, conceptul trebuie să conţină o bază pentru posibilitatea obiectelor din natură şi chiar o bază pentru posibilitatea naturii însăşi şi a relaţiei sale cu ceva, care nu este natură cognoscibilă empiric (ci suprasensibilă), deci incognoscibilă pentru noi. Dacă vrem să determinăm posibilitatea conceptului, atunci trebuie s-o apreciem după un alt tip de cauzalitate decât aceea a mecanismului natural. Deci conceptul de obiect, ca scop al naturii, este transcendent pentru *facultatea de judecare determinativă,* dacă considerăm obiectul prin raţiune (deşi el, pentru facultatea de judecare reflexivă, poate să fie imanent în raport cu obiectele experienţei). Prin urmare, lui nu i se poate asigura realitatea obiectivă pentru judecăţi determinative. De aici, se poate înţelege că nici un sistem pe care l-am putea imagina pentru tratarea dogmatică a conceptului de scop natural şi de natură ca întreg coerent datorită cauzelor finale nu poate să decidă ceva, nici afirmând obiectiv, şi nici negând obiectiv. Căci, dacă obiectele sunt subordonate unui concept care nu este decât problematic, atunci predicatele sintetice ale acestuia (de exemplu, aici: dacă scopul naturii, pe care ni-l imaginăm în legătură cu producerea obiectelor, este intenţionat sau neintenţionat) trebuie să ne ofere despre obiect tot judecăţi problematice, fie că sunt afirmative, fie că sunt negative, neştiindu-se dacă se judecă despre ceva sau despre nimic. Conceptul de cauzalitate finală (a artei) are aceeaşi realitate obiectivă ca şi conceptul de cauzalitate conformă cu mecanismul naturii. Însă conceptul de cauzalitate a naturii potrivit cu regula scopurilor, şi mai mult conceptul de fiinţă, care nu ne poate fi dat în experienţă, respectiv conceptul de fiinţă ca principiu originar al naturii, poate fi gândit, ce-i drept, fără contradicţie, dar nu este totuşi util pentru determinaţiile dogmatice. Căci lui, neputând fi scos din experienţă şi nefiind necesar nici pentru posibilitatea experienţei, nu-i poate fi garantată realitatea obiectivă prin

nimic. Chiar dacă s-ar întâmpla acest lucru, cum aş mai putea considera că obiectele, declarate în mod sigur ca produse ale artei divine, fac parte dintre produsele naturii când tocmai incapacitatea ei de a produce astfel de obiecte potrivit legilor ei a făcut necesară invocarea unei cauze diferite de ea?

75. Conceptul de finalitate obiectivă a naturii este un principiu critic al raţiunii pentru facultatea de judecare reflexivă

Este cu totul altceva dacă spun: producerea unor anumite obiecte ale naturii sau a întregii naturi este posibilă numai prin intermediul unei cauze care acţionează intenţional sau dacă spun: *eu, în funcţie de natura specifică a facultăţilor mele de cunoaştere,* nu pot judeca altfel despre posibilitatea acelor obiecte şi despre producerea lor decât imaginându-mi o cauză care acţionează intenţional, deci imaginându-mi o fiinţă care să producă ceva în analogie cu cauzalitatea unui intelect. În primul caz, vreau să determin obiectul şi sunt obligat să dovedesc realitatea obiectivă a unui concept acceptat; în al doilea, raţiunea precizează numai modul de utilizare a facultăţilor mele de cunoaştere, în funcţie de specificul lor şi de condiţiile esenţiale ale extinderii şi ale limitelor lor. Deci primul principiu este un principiu *obiectiv* pentru facultatea de judecare determinativă, al doilea este un principiu subiectiv numai pentru facultatea de judecare reflexivă, deci o maximă a acesteia pe care i-o impune raţiunea.

Este neapărat necesar să punem la baza naturii conceptul de intenţie dacă vrem să cercetăm, prin observaţie continuă, fie şi numai produsele ei organizate. Deci acest concept este, pentru utilizarea empirică a raţiunii noastre, o maximă absolut necesară. Evident că, o dată ce este admis şi confirmat un astfel de îndreptar pentru studiul naturii, trebuie cel puţin să încercăm să aplicăm maxima respectivă a facultăţii de judecare şi la întreaga natură; căci, cu ajutorul acestei maxime, s-ar putea să mai descoperim încă multe legi ale naturii, care, având în vedere limita posibilităţii noastre de a pătrunde în mecanismul intim al naturii, ar rămâne altfel ascunse. Însă, din perspectiva modului empiric de utilizare a raţiunii, maxima facultăţii de judecare este într-adevăr folositoare, dar nu indispensabilă, căci natura nu este

în întregime organizată (în sensul restrâns al cuvântului, care a fost introdus mai înainte). Dimpotrivă, în raport cu produsele naturii, pe care trebuie să le considerăm că sunt formate în mod intenționat așa și nu altfel, chiar pentru a obține doar o cunoștință empirică despre structura lor internă, maxima facultății de judecare reflexive este esențialmente necesară. Căci nu este posibil nici măcar să concepem că acele produse sunt obiecte organizate, fără să apelăm la producerea intențională.

Dar conceptul unui obiect a cărui existență sau formă ne-o reprezentăm ca posibilă cu condiția unui scop este legat inseparabil de conceptul contingenței lui (în virtutea legilor naturii). Tocmai de aceea, obiectele naturii, pe care le considerăm posibile doar ca scopuri, constituie principala dovadă pentru contingența universului și sunt unicul argument valabil, atât pentru intelectul comun, cât și pentru filosof, că universul depinde și este creat de o ființă care există în afara lumii și care este într-adevăr inteligentă (datorită acelei finalități) și că teleologia nu-și dobândește perfecțiunea de investigație decât în teologie.

Dar ce dovedește până la urmă chiar și cea mai perfectă teleologie? Dovedește ea oare că există o astfel de ființă inteligentă? Nu. Ea nu dovedește decât faptul că noi, conform alcătuirii facultăților noastre de cunoaștere, deci în relația experienței cu cele mai înalte principii ale rațiunii, nu ne putem face absolut nici o idee despre posibilitatea unei astfel de lumi decât imaginându-ne o cauză supremă a ei, care *acționează intențional*. Deci, în mod obiectiv, nu putem demonstra propoziția: există o ființă originară inteligentă. Acest lucru poate fi demonstrat numai subiectiv, pentru uzul facultății noastre de judecare în reflexia ei asupra scopurilor din natură, care nu pot fi concepute în virtutea altui principiu decât acela al acțiunii intenționale a cauzei supreme.

Dacă am vrea să demonstrăm propoziția de mai sus în mod dogmatic, din principii teleologice, am ajunge la dificultăți din care n-am mai putea ieși. Căci, în acest caz, concluziile ar trebui să se bazeze pe propoziția: ființele organizate din lume nu sunt posibile altfel decât prin intermediul unei cauze care acționează intențional. Ar trebui să susținem însă în mod inevitabil, deoarece nu putem urmări obiectele în legătura lor cauzală decât prin intermediul ideii de scop, iar pe aceasta o putem cunoaște

în funcție de legitatea obiectelor, am fi de asemenea îndreptățiți să presupunem acest lucru, pentru toate ființele care gândesc și cunosc, drept o condiție necesară aderentă obiectului, și nu numai subiectului nostru. Dar o asemenea afirmație nu poate fi susținută. Căci, *neobservând* de fapt scopuri intenționale în natură, ci *adăugând* acest concept doar în reflexia asupra produselor naturii ca pe un îndreptar al facultății de judecare, este clar că scopurile respective nu ne sunt date prin intermediul obiectului. *A priori* este chiar imposibil să acceptăm că un astfel de concept are realitate obiectivă. Afirmația respectivă rămâne o simplă propoziție care se bazează numai pe condiții subiective, respectiv pe condițiile facultății de judecare reflexive corespunzătoare facultăților noastre de cunoaștere. Considerată ca obiectiv valabilă și exprimată dogmatic, propoziția ia forma: există un Dumnezeu. Dar pentru noi, ca oameni, este permisă doar formula restrânsă: nu ne putem imagina și nu putem concepe finalitatea, pe care trebuie să se bazeze chiar cunoașterea posibilității interne a multor obiecte ale naturii, altfel decât reprezentându-ne-o pe ea și lumea în genere ca produsul unei cauze inteligente (a unui Dumnezeu).

Dar, dacă această propoziție, care se bazează pe o maximă absolut necesară a facultății noastre de judecare, este pe deplin satisfăcătoare atât pentru utilizarea speculativă, cât și pentru utilizarea practică a rațiunii noastre în orice problemă omenească, atunci aș dori să știu ce ne-ar opri să demonstrăm că este valabilă și pentru ființe superioare, și anume pornind de la principii pur obiective (care depășesc din păcate facultățile noastre). Este cu totul sigur că nu putem cunoaște nici măcar în mod satisfăcător ființele organizate și posibilitatea lor internă numai pe baza principiilor mecanice ale naturii și cu atât mai puțin ni le putem explica în acest mod. Lucrul este atât de sigur, încât se poate spune fără ezitare că pentru oameni este absurd chiar și faptul de a avea asemenea gânduri sau de a spera că s-ar putea ivi cândva un Newton care ne-ar face să înțelegem fie și numai producerea unui fir de iarbă după legi ale naturii pe care nu le-a orânduit nici o intenție. Trebuie să contestăm pur și simplu faptul că oamenii ar înțelege așa ceva. Dar am greși, de asemenea, considerând că în natură, dacă am putea pătrunde în specificarea legilor generale pe care le cunoaștem până la principiul ei, n-ar putea să rămână neobservată o rațiune

suficientă pentru posibilitatea unor ființe organizate, a căror producere (în cadrul mecanismului pur al naturii) să nu se bazeze pe nici o intenție. Căci de unde să știm acest lucru? – Aici, unde este vorba de judecăți ale rațiunii pure, nu-și au locul probabilitățile. – Deci nu putem judeca obiectiv nici afirmativ, nici negativ asupra propoziției: „o ființă care acționează conform intențiilor stă, în calitate de cauză a lumii (deci ca demiurg) sau nu, la baza a ceea ce noi numim pe bună dreptate scopuri ale naturii“. Este sigur doar faptul că, fiind totuși obligați să judecăm, cel puțin atâta pe cât putem înțelege prin propria noastră natură (în condițiile și limitele rațiunii noastre), nu putem justifica posibilitatea scopurilor naturale prin absolut nimic altceva decât prin intermediul unei ființe inteligente. Aceasta este singura alternativă conformă cu maxima facultății noastre de judecare reflexive, deci cu un principiu subiectiv care depinde însă în mod necondiționat de genul uman.

76. **Notă**

Această considerație, care ar merita cu prisosință să fie expusă pe larg în filosofia transcendentală, apare aici doar episodic, cu funcție explicativă (nu pentru demonstrarea tezelor expuse).

Rațiunea este facultatea principiilor, care tinde, în cerința ei supremă, spre necondiționat; intelectul, dimpotrivă, îi stă întotdeauna la dispoziție cu o anumită condiție, care trebuie să fie dată. Însă fără conceptele intelectului, cărora trebuie să li se atribuie realitate obiectivă, rațiunea nu poate să judece deloc obiectiv (sintetic), și nu conține pentru sine, ca rațiune teoretică, absolut nici un principiu constitutiv, ci numai principii regulative. Se înțelege imediat că, acolo unde intelectul nu o poate urma, rațiunea devine transcendentă și se manifestă în idei stabilite în prealabil (ca principii regulative), dar nu în concepte obiectiv valabile. Intelectul însă, care nu poate să țină pasul cu ea, dar care este totuși necesar pentru stabilirea valabilității obiective, restrânge valabilitatea acelor idei ale rațiunii numai la subiect, deși o face totuși de regulă pentru toate subiectele de acest gen. Adică o restrânge la condiția că, potrivit naturii facultății noastre (umane) de cunoaștere sau chiar conceptului în genere

pe care ni-l putem face despre facultatea unei ființe raționale, finite, nu putem gândi altfel decât așa și că trebuie să gândim așa, fără să afirmăm totuși că temeiul unei astfel de judecăți s-ar afla în obiect. Vom da exemple, care au într-adevăr prea multă importanță, dar și dificultate. pentru a le impune cititorului ca propoziții gata demonstrate, dar care îi oferă material pentru reflexie și care pot servi aici ca explicație pentru problema care ne interesează acum.

Pentru intelectul uman, este absolut necesar să distingă posibilitatea de realitatea obiectelor. Cauza acestui fapt rezidă în subiect și natura facultăților sale de cunoaștere. Căci, dacă nu ar fi necesare, pentru exercitarea lor, două părți cu totul eterogene, intelectul pentru concepte și intuiția sensibilă pentru obiectele care le corespund, atunci n-ar exista nici o atare deosebire (între posibil și real). Dacă intelectul nostru ar fi intuitiv, atunci n-ar avea alte obiecte, în afară de real. Conceptele (care se referă numai la posibilitatea unui obiect) și intuițiile sensibile (care ne oferă ceva ce nu poate fi recunoscut însă ca obiect) ar fi suprimate și unele și celelalte. Dar orice distincție a noastră între simplul posibil și real se bazează pe faptul că primul semnifică numai poziția reprezentării unui obiect față de conceptul nostru și, în genere, față de facultatea gândirii, iar al doilea semnifică instituirea obiectului în sine (independent de acest concept). Deci distincția dintre obiectele posibile și cele reale este valabilă numai subiectiv, pentru intelectul uman, căci ne putem imagina oricând ceva, chiar dacă nu există, sau ne reprezentăm ceva ca fiind dat, chiar dacă nu avem încă nici un concept despre el. Prin urmare, afirmațiile că pot fi obiecte posibile fără să fie reale, deci că de la simpla posibilitate nu se poate conchide realitatea, sunt perfect valabile pentru rațiunea umană, fără a dovedi prin aceasta că deosebirea rezidă chiar în obiectele înseși. Căci faptul că acest lucru nu poate să decurgă din cele menționate, deci că afirmațiile respective sunt valabile într-adevăr și pentru obiecte, întrucât facultatea noastră de cunoaștere, condiționată sensibil, are de-a face și cu obiecte ale simțurilor, dar nu sunt valabile pentru obiecte în genere, reiese în mod evident din cerința imperioasă a rațiunii de a admite ceva (principiul originar) ca existând în mod absolut necesar. În cadrul acestui principiu originar nu mai este deloc necesară distincția dintre posibilitate și necesitate. Pentru această idee,

intelectul nostru nu are absolut nici un concept, adică nu poate găsi nici o modalitate în care ar trebui să-și reprezinte un astfel de obiect și modul lui de existență. Căci dacă îl *concepe* (oricum ar vrea să-l conceapă), atunci obiectul este reprezentat numai ca posibil. Dacă este conștient de el, ca fiind dat în intuiție, atunci obiectul este real, independent de orice referință la posibilitate. De aceea, conceptul de ființă absolut necesară este într-adevăr o idee indispensabilă a rațiunii, dar este un concept problematic, inaccesibil pentru intelectul uman. Însă el are totuși valoare pentru uzul facultăților noastre de cunoaștere, din cauza structurii lor specifice, dar nu este valabil despre obiect în genere și nici pentru orice ființă cunoscătoare. Aceasta, deoarece nu pot presupune că pentru orice ființă gândirea și intuiția ar fi două condiții diferite de exercitare a facultăților lor de cunoaștere, deci ale posibilității și realității obiectelor. Un intelect la care n-ar interveni această deosebire ar putea spune: toate obiectele pe care le cunosc *sunt* (există). Posibilitatea unor obiecte care totuși nu există, respectiv contingența lor când ele există, deci și necesitatea care trebuie deosebită de ea, n-ar putea să intervină deloc în reprezentarea unei astfel de ființe. Dificultatea în care se găsește intelectul nostru atunci când încearcă, cu ajutorul conceptelor sale, să procedeze la fel ca rațiunea rezidă în aceea că pentru el, ca intelect uman, este transcendent (adică imposibil pentru condițiile subiective ale cunoașterii lui) tot ceea ce rațiunea instituie totuși ca principiu obiectiv. – Aici însă este valabilă întotdeauna maxima că noi concepem toate obiectele a căror cunoaștere depășește facultatea intelectului în funcție de condițiile subiective, inerente naturii noastre (adică naturii umane), de exercitare a facultăților de cunoaștere. Și, dacă judecățile obținute astfel (și nici nu pot exista alte judecăți referitoare la conceptele transcendente) nu pot forma principii constitutive care să determine alcătuirea obiectului, ele vor rămâne totuși principii regulative, imanente și sigure în exercitarea facultăților cognitive, pe măsura intențiilor umane.

Așa cum rațiunea, în considerarea teoretică a naturii, trebuie să admită ideea de necesitate absolută a principiului ei originar, tot așa, în examinarea practică, ea presupune propria ei cauzalitate absolută (în raport cu natura), respectiv propria ei libertate, fiind conștientă de porunca sa morală. Dar aici necesitatea

obiectivă a acțiunii, ca datorie, este considerată ca opusă necesității obiective pe care ar avea-o acțiunea, ca eveniment, când cauza s-ar afla în natură, și nu în libertate (deci nu în cauzalitatea rațiunii). Acțiunea morală absolut necesară este considerată, din punct de vedere fizic, cu totul întâmplătoare (căci ceea ce *ar trebui* să se întâmple cu necesitate de multe ori nu se întâmplă totuși). Este deci evident că numai din natura subiectivă a facultății noastre practice decurge faptul că legile morale trebuie să fie concepute ca porunci (iar acțiunile conforme legilor ca datorii) și că rațiunea nu exprimă această necesitate prin *a fi* (eveniment), ci prin *ceea ce trebuie să fie*. Acest lucru nu ar avea loc dacă rațiunea nu ar fi considerată, conform cauzalității ei, fără sensibilitate (drept condiție subiectivă a aplicării sale la obiecte ale naturii), deci drept cauză într-o lume inteligibilă, care concordă întru totul cu legea morală. În această lume nu ar exista nici o deosebire între datorie și faptă, între o lege practică despre ceea ce este posibil prin noi și o lege teoretică despre ceea ce este real prin noi. Dar, deși o lume inteligibilă, în care totul ar fi real numai prin simplul fapt că este posibil (ca ceva bun), și chiar libertatea, condiția formală a acestei lumi, sunt pentru noi concepte transcendente, nepotrivite pentru vreun principiu constitutiv, care să determine un obiect și realitatea lui obiectivă, libertatea ne-ar servi totuși, din cauza alcătuirii (parțial sensibile) a naturii și a facultăților noastre, atât nouă, cât și celorlalte ființe raționale legate de lumea sensibilă, în măsura în care ni le putem imagina, în funcție de structura rațiunii noastre, drept *principiu regulativ* universal. Acest principiu nu determină în mod obiectiv natura libertății, ca formă a cauzalității, ci transformă regula acțiunii după acea idee în poruncă pentru fiecare, de parcă totul s-ar petrece realmente.

În același mod se poate admite, în cazul de față, că nu am găsi nici o diferență între mecanismul naturii și tehnica naturii, respectiv înlănțuirea cauzală din natură, dacă intelectul nostru n-ar trebui să treacă de la universal la particular, iar facultatea de judecare, în relație cu particularul, n-ar putea cunoaște nici o finalitate, deci n-ar putea să enunțe nici o judecată determinativă, fără să aibă o lege universală căreia să-i poată subordona particularul. Dar particularul, ca atare, conține ceva accidental față de universal, cu toate că rațiunea cere și unitate în conexiunea legilor particulare ale naturii, deci cere și legitate

(legitatea contingentului se numește finalitate), iar deducerea legilor particulare din cele universale, având în vedere contingența pe care o conțin primele, este imposibilă *a priori*, prin determinarea conceptului de obiect. În această situație, conceptul finalității naturii în produsele ei este un concept necesar pentru facultatea umană de judecare raportată la natură, însă fără nici o referință la determinarea obiectelor însele. Deci, el este un principiu subiectiv al rațiunii pentru facultatea de judecare, care, și ca principiu regulativ (nu constitutiv), este valabil pentru facultatea noastră *umană de judecare* cu aceeași necesitate pe care ar avea-o ca principiu obiectiv.

77. **Despre specificul intelectului uman, prin care devine posibil pentru noi conceptul de scop al naturii**

Am amintit în notă unele particularități ale facultății noastre (chiar ale celei superioare) de cunoaștere, pe care suntem ușor tentați să le considerăm ca predicate obiective ale lucrurilor însele; dar ele se referă la idei pentru care nu poate fi dat în experiență nici un obiect adecvat și care pot servi numai ca principii regulative în cercetarea empirică. Cu conceptul de scop natural se întâmplă într-adevăr la fel în ce privește cauza posibilității unui astfel de predicat, care nu poate să subziste decât în idee. Dar consecința (produsul însuși) conformă cu ideea este dată totuși în natură, iar conceptul de cauzalitate a naturii, ca entitate care acționează după scopuri, pare să transforme ideea de scop al naturii într-un principiu constitutiv al ei. În această privință, ideea respectivă se deosebește de toate celelalte.

Dar această deosebire rezidă în faptul că ideea respectivă nu este un principiu al rațiunii destinat intelectului, ci facultății de judecare, deci reprezintă doar aplicarea unui intelect în genere la obiecte posibile ale experienței, când judecata nu poate fi determinativă, ci numai reflexivă. Deci obiectul este dat, ce-i drept, în experiență, dar asupra lui, conform ideii, nu se poate *judeca* niciodată *în mod determinat* și cu atât mai puțin total adecvat, ci se poate doar reflecta.

Deosebirea se referă deci la o particularitate a intelectului *nostru* (uman), referitoare la facultatea de judecare, în reflexia

acesteia asupra obiectelor naturii. Dacă este așa, atunci trebuie să ne bazăm aici pe ideea unui alt intelect posibil, deosebit de cel uman (așa cum în *Critica rațiunii pure* trebuia să avem în minte o altă intuiție posibilă, când era necesar să considerăm intuiția noastră ca fiind de un tip deosebit, respectiv o intuiție pentru care obiectele aveau numai valoare de fenomene), ca să putem spune că anumite produse ale naturii *trebuie,* în raport cu natura specifică a intelectului nostru, *să fie considerate de către noi,* în funcție de posibilitatea lor, ca produse intenționale și ca scopuri, dar fără să pretindem, din acest motiv, că ar exista realmente o cauză specială care să aibă ca factor determinant reprezentarea unui scop, deci fără a contesta faptul că un alt intelect, deosebit de cel uman (și superior acestuia), ar putea să găsească și în mecanismul naturii, adică într-o legătură cauzală pentru care nu se acceptă în mod exclusiv un intelect drept cauză, fundamentul posibilității unor astfel de produse ale naturii.

Deci este vorba aici de comportarea intelectului *nostru* față de facultatea de judecare, de faptul că noi căutăm chiar în această facultate o anumită contingență a naturii intelectului, pentru a o desemna drept particularitate a intelectului nostru, spre deosebire de alte intelecte posibile.

Această contingență se găsește în mod firesc în *particularul* pe care facultatea de judecare trebuie să-l subordoneze *universalului* conceptelor intelectului, căci particularul nu este determinat prin universalul intelectului *nostru* (uman), iar diferitele moduri în care pot să apară în percepția noastră obiectele care concordă totuși într-o notă comună reprezintă ceva accidental. Intelectul nostru este o facultate a conceptelor, adică un intelect discursiv, pentru care trebuie să fie desigur accidental de ce fel și cât de variat poate fi particularul care îi este oferit de natură și care poate fi subordonat conceptelor sale. Dar, deoarece cunoașterii îi aparține totuși și intuiția, iar facultatea unei *spontaneități depline a intuiției* ar fi o facultate de cunoaștere deosebită de cea a sensibilității și cu totul independentă de aceasta, deci ar fi intelect în sensul cel mai general, ne putem imagina și un intelect *intuitiv* (negativ, adică nediscursiv), care nu merge de la universal la particular și astfel la singular (prin concepte) și pentru care nu există acea concordanță accidentală între produsele naturii, conforme unor

legi *particulare* și intelect, ceea ce produce dificultăți intelectului nostru când vrea să reducă diversitatea acestor legi la unitatea cunoașterii. El poate realiza acest lucru numai prin concordanța însușirilor naturii cu facultatea noastră a conceptelor, concordanță foarte accidentală, de care intelectul intuitiv nu are nevoie.

Intelectul nostru are deci, pentru facultatea de judecare, proprietatea că prin el, în cadrul cunoașterii, particularul nu este determinat prin *universal* și deci nu poate fi dedus numai din universal. Dar totuși, acest particular trebuie să concorde în diversitatea naturii cu universalul (prin concepte și legi), ca să-i poată fi subsumat. Concordanța, în aceste condiții, trebuie să fie foarte întâmplătoare și lipsită de un principiu determinat pentru facultatea de judecare.

Dar, ca să putem totuși concepe cel puțin posibilitatea unei astfel de concordanțe a obiectelor naturii cu facultatea de judecare (concordanță pe care ne-o reprezentăm ca întâmplătoare, deci posibilă numai printr-un scop orientat către ea) trebuie să ne imaginăm în același timp un alt intelect, în legătură cu care, și înainte de orice scop asociat lui, ne putem reprezenta ca *necesară* acea concordanță a legilor naturii cu facultatea noastră de judecare, concordanță care nu poate fi concepută de către intelectul nostru decât prin intermediul legăturii scopurilor.

Intelectul nostru are proprietatea că, în cunoașterea lui, de exemplu a cauzei unui produs, trebuie să treacă de la universalul analitic (de la concepte) la particular (la intuiția empirică dată). Aici el nu determină deci nimic în raport cu diversitatea particularului, ci trebuie să aștepte această determinare, pentru facultatea de judecare, de la subsumarea intuiției empirice (dacă obiectul este un produs al naturii) față de concept. Dar ne putem imagina și un intelect, care, nefiind discursiv ca al nostru, ci intuitiv, trece de la *universalul sintetic* (de la intuiția unui întreg ca atare) la particular, adică de la întreg la părți. Deci acest intelect și reprezentarea sa a întregului nu conține în sine *contingența* legării părților, pentru a face posibilă o formă determinată a întregului, de care are nevoie intelectul nostru, căci acesta din urmă trebuie să înainteze de la părți, drept cauze concepute în mod general, spre diferitele forme posibile, care trebuie subsumate acestora drept consecințe. Conform alcătuirii intelectului nostru, un întreg real al naturii trebuie considerat,

dimpotrivă, numai ca efect al forțelor motrice concurente ale părților. Dacă nu vrem deci să ne reprezentăm posibilitatea întregului ca dependentă de părți, cum este pe măsura intelectului nostru discursiv, ci, pe măsura intelectului intuitiv (prototip), posibilitatea părților (în conformitate cu structura și înlănțuirea lor) ca dependentă de întreg, atunci acest lucru, tocmai datorită acestui specific al intelectului nostru, nu se petrece astfel încât întregul să fie cauză pentru posibilitatea înlănțuirii părților (ceea ce ar fi contradictoriu pentru cunoașterea discursivă), ci numai astfel încât *reprezentarea* întregului să conțină cauza posibilității formei sale și a înlănțuirii părților care depind de aceasta. Dar, fiindcă întregul ar fi atunci un efect *(produs),* a cărui *reprezentare* este considerată drept *cauza* posibilității lui, iar produsul unei cauze al cărei factor determinant este numai reprezentarea efectului său se numește scop, urmează că ar fi o simplă consecință datorată alcătuirii specifice a intelectului nostru faptul că noi ne reprezentăm ca posibile produse ale naturii, pe baza unui alt tip de cauzalitate decât aceea a legilor naturale ale materiei, respectiv numai pe baza scopurilor cauzelor finale. Urmează, de asemenea, faptul că acest principiu nu se referă la posibilitatea unor astfel de obiecte ca atare (chiar considerate ca fenomene), corespunzătoare acestui mod de producere, ci numai la aprecierea acestora, care este posibilă pentru intelectul nostru. În același timp, înțelegem astfel de ce în știința naturii nu suntem încă mulțumiți cu explicarea produselor naturii prin cauzalitate finală. Aceasta, deoarece vrem să apreciem producerea naturii numai în funcție de facultatea noastră de a o judeca, adică în conformitate cu facultatea de judecare reflexivă, și nu cu obiectele însele pentru folosul facultății de judecare determinative. În acest caz, ar fi cu totul inutil să mai demonstrăm că este posibil un astfel de *intellectus archetypus,* dar trebuie dovedit că opoziția lui față de intelectul nostru discursiv, care are nevoie de imagini (*intellectus ectypus*), precum și contingența alcătuirii lui specifice ne conduc la acea idee (a unui *intellectus archetypus*) lipsită de orice contradicție.

Dar, dacă considerăm un întreg al materiei, după forma sa, ca produs al părților, al forțelor și al capacităților de a se combina de la sine (incluzând aici și alte materii pe care și le adaugă reciproc), atunci ne reprezentăm un mod mecanic de producere

a întregului. Dar astfel nu obţinem conceptul de întreg în calitate de scop, a cărui posibilitate internă să presupună neapărat ideea despre un întreg, de care să depindă chiar structura şi modul de acţiune al părţilor, aşa cum trebuie să ne reprezentăm de altfel un corp organizat. De aici, nu urmează însă, cum s-a arătat deja, că producerea mecanică a unui astfel de corp ar fi imposibilă; căci aceasta ar putea să însemne că o astfel de unitate, în înlănţuirea diferitelor elemente, ar fi imposibil de conceput (adică contradictorie) *pentru orice intelect,* fără ca ideea acestei unităţi să fie în acelaşi timp cauza ei producătoare, adică fără să fie o producere intenţională. Acest lucru ar rezulta totuşi realmente numai dacă am fi îndreptăţiţi să considerăm că fiinţele materiale sunt lucruri în sine. Căci atunci unitatea, care constituie cauza posibilităţii formelor naturale, ar fi numai unitatea spaţiului, care nu este însă o cauză reală a producerilor, ci doar condiţia formală a acestora, cu toate că ea are o oarecare asemănare cu cauza reală pe care o căutăm şi care constă în faptul că în cadrul ei nu poate fi determinată nici o parte decât în legătură cu întregul (deci reprezentarea posibilităţii părţilor are la bază întregul). Dar, fiind totuşi cel puţin posibil să considerăm lumea materială drept simplu fenomen şi să concepem ceva drept lucru în sine (care nu e fenomen) ca substrat, punându-l însă la bază o intuiţie intelectuală corespunzătoare (chiar dacă nu este a noastră), atunci ar trebui să existe pentru natură, căreia îi aparţinem, o cauză reală suprasensibilă, deşi incognoscibilă pentru noi. Deci, în cadrul naturii, tratăm ceea ce este necesar ca obiect al simţurilor în funcţie de legile mecanice, dar concordanţa şi unitatea legilor particulare şi a formelor corespunzătoare lor, pe care trebuie să le considerăm accidentale faţă de acele legi, le tratăm în acelaşi timp, în cadrul naturii ca obiect al raţiunii (ba chiar întregul naturii ca sistem), în funcţie de legile teleologice, iar natura am aprecia-o în funcţie de două principii, fără ca modul de explicare mecanic să fie exclus de cel teleologic, ca atunci când s-ar contrazice reciproc.

Din cele spuse, se poate înţelege şi ceea ce putem presupune într-adevăr cu uşurinţă, dar cu greu putea fi susţinut şi demonstrat cu certitudine, şi anume faptul că principiul deducţiei mecanice a produselor finale ale naturii poate să subziste

alături de principiul teleologic, dar fără să-l poată face pe acesta inutil. Adică putem încerca în cazul unui obiect, pe care trebuie să-l considerăm ca scop al naturii (deci o ființă organizată), absolut toate legile de producere mecanică cunoscute sau care mai urmează a fi descoperite, și putem chiar să ne așteptăm la rezultate promițătoare, însă niciodată nu vom fi scutiți de a face apel la un principiu de producere, cu totul diferit de acesta, respectiv la cauzalitatea finală, pentru a justifica posibilitatea unui astfel de produs. Și nu poate spera absolut nici o rațiune umană (nici o rațiune finită, care în privința calității ar fi asemănătoare cu a noastră, dar ar depăși-o cu mult în grad) să înțeleagă măcar producerea unui firicel de iarbă din cauze pur mecanice. Căci, dacă înlănțuirea teleologică a cauzelor și a efectelor este cu totul indispensabilă pentru facultatea de judecare spre a justifica posibilitatea unui astfel de obiect, chiar pentru a o studia având ca îndreptar doar experiența; și dacă pentru obiecte exterioare ca fenomene nu poate fi găsit nici un principiu final satisfăcător, ci acesta, care și el subzistă în natură, trebuie căutat totuși numai în substratul ei suprasensibil, incognoscibil pentru noi, atunci este absolut imposibil să deducem din natura însăși principii explicative pentru legăturile finale. Iar, în conformitate cu structura facultății umane de cunoaștere, este necesar să căutăm principiul suprem al legăturilor finale într-un intelect originar, conceput drept cauză a lumii.

78. **Despre unirea principiului mecanismului general al materiei cu principiul teleologic în tehnica naturii**

Rațiunea are tot interesul să nu nesocotească mecanismul produselor naturale și să nu-l omită în explicarea acestora, căci fără el nu poate fi înțeleasă natura obiectului. Chiar dacă se admite că un arhitect suprem a creat nemijlocit formele naturii, așa cum sunt de la început, sau le-a predeterminat pe acelea care se formează pe parcurs în mod statornic după același model, totuși cunoașterea noastră asupra naturii nu progresează prin aceasta cu nimic, căci noi nu cunoaștem deloc modul de acțiune al acelei ființe și nici ideile ei, care ar trebui să conțină principiile posibilității ființelor naturale. Deci, pornind de la această ființă, de sus în jos *(a priori),* nu

putem explica natura. Dacă vrem să pornim însă de la formele obiectelor empirice, deci de jos în sus *(a posteriori)*, crezând că vom găsi în ele finalitate, și dacă pentru explicarea acestei finalități invocăm o cauză care acționează final, atunci explicația ar fi cu totul tautologică și am înșela rațiunea cu cuvinte, fără să mai amintim că acolo unde ne pierdem, cu acest mod de explicare, în transcendent, unde cunoașterea naturii nu are acces, rațiunea este îndemnată să divagheze poetic, pe când menirea ei cea mai importantă este tocmai preîntâmpinarea acestui lucru.

Pe de altă parte, este o maximă tot atât de necesară a rațiunii de a neglija principiul finalității în produsele naturii; căci, chiar dacă acesta nu ne ajută să înțelegem modul în care se nasc aceste produse, el este totuși un principiu euristic de cercetare a legilor particulare ale naturii, chiar presupunând că n-am urmări utilizarea lui pentru a explica natura însăși, ci am vrea să vorbim în continuare, deși natura prezintă în mod evident o unitate finală intențională, numai de scopuri naturale, deci fără să căutăm cauza posibilității acestora dincolo de natură. Dar, deoarece trebuie totuși să punem, în cele din urmă, problema acestei posibilități, este tot atât de necesar să concepem pentru ea un tip special de cauzalitate, care nu se găsește în natură, altul decât acela pe care îl are mecanismul cauzelor naturale, căci la receptivitatea multor altor forme decât acelea de care este capabilă materia în virtutea mecanismului amintit trebuie să se mai adauge spontaneitatea unei cauze (care nu poate fi deci materia), fără de care nu poate fi indicat nici un principiu al formelor respective. Rațiunea trebuie totuși, înaintea acestui demers, să-și ia măsuri de precauție. Ea nu trebuie să dea explicații teleologice pentru orice tehnică a naturii, respectiv pentru orice capacitate productivă a acesteia, care denotă finalitate a formei pentru simpla noastră percepere (cum este cazul corpurilor regulate), ci trebuie să le considere în aceeași măsură ca fiind posibile numai mecanic. Dar a exclude, numai din acest motiv, principiul teleologic și a urmări întotdeauna numai mecanismul pur acolo unde finalitatea, pentru cercetarea rațională a posibilității formelor naturii prin cauzele lor, se dovedește legată incontestabil de un alt tip de cauzalitate, aceasta impune rațiunii considerații fantastice despre facultăți himerice ale naturii, imposibil de conceput, după cum și un mod

de explicare pur teleologic, fără nici o referință la mecanismul naturii, ar obliga rațiunea la divagații.

Cele două principii nu pot fi atașate la unul și același obiect al naturii, ca principii de explicare (deducție) reciprocă, adică nu pot fi reunite ca principii dogmatice și constitutive ale înțelegerii naturii pentru facultatea de judecare determinativă. Dacă accept, de exemplu, că o larvă trebuie considerată ca produs al mecanismului pur al materiei (al noii făpturi pe care o produce pentru sine însăși, când elementele ei sunt eliberate prin putrefacție), nu pot deriva același produs din aceeași materie, considerată drept cauzalitate finală. Invers, dacă accept același produs drept scop natural, atunci nu pot conta pe modul lui mecanic de producere și nu-l pot accepta ca principiu constitutiv pentru aprecierea acestui produs în virtutea posibilității lui, unind astfel ambele principii. Căci cele două moduri de explicare se exclud reciproc, chiar dacă presupunem că, obiectiv, ambele principii ale posibilității unui astfel de produs s-ar baza, la rândul lor, pe un principiu unic, dar că noi nu l-am luat în considerație. Principiul care ar trebui să facă posibilă compatibilitatea celor două principii în aprecierea naturii în funcție de ele trebuie să fie plasat în afara acestora (deci și în afara reprezentării empirice posibile a naturii), într-un domeniu care conține totuși cauza acestora, adică în suprasensibil, și la care ar trebui raportate fiecare din cele două moduri de explicare. Dar, fiindcă nu putem avea despre acest domeniu decât conceptul nedeterminat al unui principiu, care face posibilă aprecierea naturii pe baza legilor empirice, pe care însă nu-l putem determina mai precis prin nici un predicat, urmează că reunirea celor două principii nu se poate baza pe un principiu de *explicație* (*Explikation*) a posibilității unui produs în funcție de legile date pentru facultatea de judecare determinativă, ci numai pe un principiu de *expunere* (*Exposition*) a acestei posibilități pentru facultatea de judecare reflexivă. Căci a explica înseamnă a deduce dintr-un principiu, pe care trebuie deci să-l recunoaștem și să-l putem indica cu precizie. Dar principiul mecanismului naturii și principiul cauzalității ei, într-unul și același produs natural, trebuie într-adevăr să se reunească într-un principiu superior unic și să decurgă amândouă din acesta, căci altfel n-ar putea să coexiste în cercetarea naturii. Dar, dacă acest principiu obiectiv comun, care justifică deci și

comunitatea maximelor cercetării naturii care depind de el, este astfel încât poate fi indicat, dar nu poate fi niciodată recunoscut cu precizie şi nu poate fi comunicat în mod explicit pentru a fi aplicat la nevoie, atunci, dintr-un astfel de principiu nu se poate obţine nici o explicaţie, deci nici o deducţie clară şi determinată pentru posibilitatea unui produs natural, care ar trebui să fie posibil în virtutea celor două principii eterogene. Dar principiul comun al deducţiei mecanice, pe de o parte, şi al deducţiei teleologice, pe de alta, este *suprasensibilul,* pe care trebuie să-l punem la baza naturii ca fenomen. Despre suprasensibil însă nu ne putem forma, pe cale teoretică, nici un concept pozitiv determinat. Deci nu poate fi explicat în nici un caz modul în care, pe baza suprasensibilului, considerat ca principiu, natura (după legile ei particulare) ar constitui pentru noi un sistem care ar putea fi recunoscut ca posibil, atât în conformitate cu principiul producerii cauzelor fizice, cât şi în conformitate cu principiul cauzelor finale. Numai dacă se întâmplă să apară obiecte ale naturii pe care nu le putem concepe ca posibile, în conformitate cu principiul mecanismului (care revendică întotdeauna o fiinţă naturală), fără să ne bazăm pe principii teleologice, atunci presupunem că putem să cercetăm legile naturii în conformitate cu ambele principii (după ce posibilitatea produsului lor este recunoscută de către intelectul nostru prin intermediul unuia dintre cele două principii), fără să ne lovim de conflictul aparent care se face vădit între principiile de apreciere ale acestui produs, căci este asigurată cel puţin posibilitatea ca ambele principii să fie reunite şi obiectiv într-un principiu (fiindcă ele se referă la fenomene care presupun un principiu suprasensibil).

Deci, chiar dacă atât mecanismul, cât şi tehnicismul teleologic (intenţional) al naturii, în raport cu acelaşi produs şi cu posibilitatea lui, ar depinde de un principiu superior şi comun al naturii, pe baza legilor ei particulare, nici atunci nu am putea, din cauza mărginirii intelectului nostru şi a faptului că acest principiu este transcendent, să reunim cele două principii în cadrul *explicării* aceleiaşi produceri naturale, chiar dacă posibilitatea internă a produsului respectiv este *inteligibilă* numai prin intermediul unei cauzalităţi finale (ca în cazul materiilor organizate). Rămânem deci la principiul, citat mai sus, al teleo-

logiei; că, datorită alcătuirii intelectului uman, nu poate fi acceptată, pentru posibilitatea ființelor organice din natură, nici o altă cauză decât aceea care acționează intențional, mecanismul pur al naturii nefiind suficient pentru explicarea acestor produse ale ei, chiar dacă nu intenționăm să decidem nimic, prin intermediul acestui principiu, cu privire la însăși posibilitatea acestor obiecte.

Fiind doar o maximă a facultății de judecare reflexive, nu a celei determinative, principiul în discuție nu are decât o valoare subiectivă, pentru noi, și nu o valoare obiectivă pentru însăși posibilitatea acestui tip de obiecte (în care ambele moduri de producere ar putea fi coordonate unuia și aceluiași principiu). De asemenea, fără conceptul de mecanism al naturii, care să apară simultan și să fie adăugat la modul teleologic de producere, produsul respectiv nu ar putea fi considerat produs natural. Maxima de mai sus presupune astfel, în același timp, necesitatea reunirii celor două principii în aprecierea obiectelor ca scopuri naturale, însă nu pentru a le înlocui, parțial sau total, unul cu celălalt. Căci, în locul a ceea ce este conceput (cel puțin de către noi) ca fiind posibil numai intențional, nu poate fi admis nici un mecanism, iar în locul a ceea ce este considerat necesar pe baza acestui mecanism, nu poate fi admis nimic accidental, care să necesite un scop ca factor determinant. Dar se poate totuși ca unul dintre principii (mecanismul) să fie subordonat celuilalt (tehnicismului intențional), ceea ce, conform principiului transcendental al finalității naturii, este perfect admisibil.

Căci, dacă scopurile sunt concepute drept cauze ale posibilității unor anumite obiecte, atunci trebuie admise și mijloace a căror lege de acțiune nu necesită *pentru sine* nimic care să presupună un scop, deci o cauză poate să fie mecanică, dar subordonată în același timp unor efecte intenționale. De aceea, chiar în produsele organice ale naturii, și mai mult, dacă, determinați de mulțimea lor infinită, admitem intenționalul în legătura cauzelor naturale conform legilor particulare (cel puțin printr-o ipoteză permisă) ca *principiu universal* al facultății de judecare reflexive pentru întreaga natură (lumea), putem concepe o legătură cuprinzătoare și chiar universală a legilor mecanice cu cele teleologice în producerile naturii, fără să le confundăm principiile de apreciere și fără să le substituim

unul celuilalt; căci, în aprecierea teleologică, materia, chiar dacă forma pe care o ia este considerată posibilă numai intențional, ea poate fi totuși subordonată și ca mijloc, prin natura ei, pe bază de legi mecanice, scopului propus. Deoarece cauza acestei reuniri rezidă însă în ceea ce nu este nici una, nici alta (nici mecanism, nici legătură finală), ci în substratul suprasensibil al naturii, despre care nu știm nimic, rațiunea noastră (umană) nu trebuie să confunde cele două tipuri de reprezentare a posibilității unor astfel de obiecte, căci noi nu le putem considera ca întemeiate pe un intelect suprem decât în funcție de înlănțuirea cauzelor finale. Deci astfel modul de explicare teleologic nu este lezat cu nimic.

Însă ponderea acțiunii mecanismului naturii ca mijloc pentru orice intenție finală din natură este total nedeterminată și rămâne pentru rațiunea noastră veșnic nedeterminabilă; din acest motiv și datorită principiului inteligibil (amintit mai sus) al posibilității unei naturi în genere, se poate admite chiar faptul că natura este perfect posibilă în conformitate generală cu ambele tipuri de legi în acordul lor general (legi fizice și legi ale cauzelor finale), deși nu putem înțelege deloc modul în care se petrece acest lucru. Din această cauză, nu știm nici cât de departe merge modul mecanic de explicare posibil pentru noi. Cert este doar că oricât de departe am merge în această direcție, modul mecanic s-ar dovedi de fiecare dată insuficient pentru obiecte pe care le-am recunoscut deja ca scopuri naturale, și că trebuie deci să subordonăm, datorită alcătuirii intelectului nostru, toate acele cauze unui principiu teleologic.

Pe aceasta se bazează dreptul și, din cauza importanței pe care o are studiul naturii, în conformitate cu principiul mecanismului, pentru utilizarea teoretică a rațiunii noastre, de asemenea obligația de a explica toate produsele și evenimentele naturii, chiar și pe acelea cu finalitatea cea mai pronunțată, în mod mecanic, pe cât ne îngăduie capacitățile noastre (ale căror limite nu le putem indica în cadrul acestei cercetări). Dar nu trebuie să pierdem niciodată din vedere faptul că ceea ce putem prezenta rațiunii pentru cercetare numai sub conceptul de scop, trebuie să fie totuși subordonat, conform alcătuirii esențiale a rațiunii noastre, în ciuda cauzelor mecanice, în cele din urmă cauzalității finale.

Anexă

Metodologia facultății de judecare teleologice

79. Aparține teleologia științei naturii?

Fiecare știință trebuie să-și aibă locul ei determinat în enciclopedia tuturor științelor. Dacă este o știință filosofică, atunci trebuie să-și găsească locul în partea teoretică sau în partea practică a filosofiei. Dacă își are locul în prima, atunci este clasată sau în știința naturii, dacă studiază ceea ce este obiect al experienței (deci în știința despre corpuri, despre suflet și în știința generală despre lume), sau în știința despre Dumnezeu (despre cauza originară a lumii ca totalitate a oricăror obiecte ale experienței).

Dar ne întrebăm: ce loc îi revine teleologiei? Ține ea de știința propriu-zisă a naturii sau de teologie? Ea trebuie să aparțină uneia dintre acestea; căci nici o știință nu poate să aparțină trecerii de la una la cealaltă, deoarece trecerea înseamnă numai articularea sau organizarea sistemului, și nicidecum un loc determinat în sistem.

Este de la sine înțeles că teleologia nu este o parte a teologiei, deși ea poate fi de cea mai mare importanță pentru uzul acesteia din urmă. Căci teleologia are ca obiect producerile naturale și cauzele acestora și, cu toate că trimite la creatorul divin ca la o cauză care se află în afară și dincolo de natură, nu o face totuși pentru facultatea de judecare determinativă, ci numai (pentru a conduce ca principiu regulativ aprecierea obiectelor din lume prin intermediul unei idei conforme cu intelectul uman) pentru facultatea de judecare reflexivă în cercetarea naturii.

Dar tot atât de puțin pare să țină și de științele naturii, care necesită principii determinative, nu simple principii reflexive, pentru a pune în evidență cauzele obiective ale efectelor naturii. În realitate, prin faptul că natura este tratată în funcție de înlănțuirea reciprocă a scopurilor, nu se câștigă nimic nici pentru teoria naturii, nici pentru explicarea mecanică a fenomenelor naturale prin cauze eficiente. Plasarea scopurilor în produsele naturii, în măsura în care acestea constituie un

sistem corespunzător conceptelor teleologice, ţine practic numai de descrierea naturii, concepută după un îndreptar particular. Aici raţiunea îndeplineşte într-adevăr o operă măreaţă, deosebit de instructivă şi practic utilă în multe privinţe, dar nu oferă nici o explicaţie cu privire la producerea şi posibilitatea internă a acestor forme, despre care tratează în realitate ştiinţa naturii.

Teleologia, ca ştiinţă, nu face deci parte din nici o doctrină, ci ţine doar de critică, şi anume de critica unei facultăţi speciale de cunoaştere, mai exact facultatea de judecare. Dar, întrucât conţine principii *a priori,* ea poate şi trebuie să indice metoda prin care trebuie să fie apreciată natura în conformitate cu principiul cauzelor finale. Şi astfel, metodologia ei are cel puţin o influenţă negativă asupra procedeelor din ştiinţa teoretică a naturii cât şi asupra relaţiei pe care aceasta poate s-o aibă în metafizică cu teologia, ca propedeutică a acesteia.

80. **Despre subordonarea necesară a principiului mecanic faţă de principiul teleologic în explicarea unui obiect ca scop al naturii**

Dreptul de a căuta un mod pur mecanic de explicare pentru toate produsele naturii este în sine absolut nelimitat. Dar *capacitatea de a reuşi* numai în acest mod este, datorită alcătuirii intelectului nostru, în măsura în care are de-a face cu obiecte considerate ca scopuri ale naturii, nu numai foarte mărginită, ci explicit limitată. Astfel încât, pe baza unui principiu al facultăţii de judecare, numai cu ajutorul primului procedeu nu putem obţine nimic pentru explicarea obiectelor respective. Trebuie deci ca întotdeauna să subordonăm aprecierea unor astfel de produse şi unui principiu teleologic.

Este prin urmare justificat, chiar lăudabil să urmăm mecanismul naturii în vederea explicării produselor sale, atât cât ne stă în putinţă, şi chiar să nu abandonăm această încercare pe motivul că ar fi *în sine* imposibil să întâlnim pe această cale finalitatea naturii, ci numai pentru faptul că acest lucru este imposibil *pentru noi,* ca oameni. Pentru aceasta, ar fi necesară o altă intuiţie decât cea sensibilă şi o cunoştinţă determinată a substratului inteligibil al naturii, pe baza căruia să poată fi indicat, în virtutea legilor particulare, chiar principiul referitor

la mecanismul fenomenelor, ceea ce depăşeşte cu totul capacitatea noastră.

Deci, pentru ca cercetătorul naturii să nu lucreze numai în pierdere, el trebuie să se bazeze întotdeauna, în aprecierea obiectelor, al căror concept este fără rezerve întemeiat ca scop natural (cazul fiinţelor organizate), pe o anumită organizare originară, care utilizează tocmai acel mecanism, pentru a da naştere altor forme organizate sau pentru a-şi dezvolta propriile ei forme în vederea unor noi forme (care decurg însă întotdeauna din scopul respectiv şi conform lui).

Este lăudabil ca, pe baza unei anatomii comparate, să cercetăm marea creaţie a naturilor organizate, pentru a vedea dacă în ea nu se găseşte ceva analog unui sistem care să corespundă principiului de producere, fără să fie necesar să rămânem la principiul pur al aprecierii (care nu oferă nici o explicaţie pentru înţelegerea producerii lor) şi fără să renunţăm descurajaţi la orice pretenţie de *înţelegere a naturii* în acest domeniu. Concordanţa atâtor genuri de animale într-o anumită schemă comună, care se pare că nu stă numai la baza sistemului lor osos, ci şi la baza modului în care sunt dispuse celelalte părţi, în care o admirabilă simplitate a schiţei, prin scurtarea sau prelungirea unor părţi, prin involuţia sau evoluţia lor, poate să dea naştere unor specii atât de variate, face să se nască în mintea noastră o rază de speranţă, ce-i drept slabă, că aici am putea obţine ceva cu principiul mecanismului naturii, fără de care nu ar putea să existe de altfel nici o ştiinţă a naturii. Această analogie a formelor, întrucât par a fi produse cu toată diversitatea, conform unui prototip comun, întăreşte presupunerea unei înrudiri reale a acestora prin naşterea dintr-un strămoş comun, prin apropierea treptată a unor genuri de animale de altele, pornind de la genul în care principiul final se pare a fi cel mai bine confirmat, şi anume de la om, până la polip, de la acesta până la muşchi şi licheni şi, în sfârşit, până la treapta pe care o credem cea mai de jos a naturii, până la materia brută. Din aceasta şi din forţele ei, pe baza legilor mecanice (asemănătoare acelora prin care acţionează în producerea cristalelor), se pare că rezultă întreaga tehnică a naturii, care ne apare atât de neînţeleasă la fiinţele organizate, încât considerăm necesar să ne imaginăm pentru aceasta alt principiu.

Arheologul naturii poate deci să facă vădită, din urmele rămase ale celor mai vechi revoluții ale naturii, în conformitate cu întregul ei mecanism, cunoscut sau presupus, acea familie mare de creaturi (căci așa ar trebui să ne imaginăm înrudirea perfect continuă amintită, dacă ea ar avea un suport real). El poate face să se nască din adâncul pământului, care tocmai ieșise din starea sa haotică (asemenea unui animal uriaș), mai întâi unele creaturi cu o formă finală imperfectă, iar din acestea alte creaturi, care s-au adaptat mai bine la locul lor de apariție și la relațiile dintre ele, până când resursa productivă ar fi secătuit, s-ar fi osificat și ar fi limitat nașterile la specii determinate, care nu se mai ramifică. Diversitatea ar rămâne așa cum a apărut la sfârșit, când acea forță creatoare și rodnică și-a încetat activitatea. – Dar arheologul trebuie totuși să-i adauge până la urmă acestei mame universale un mod de organizare potrivit pentru toate aceste creaturi. În caz contrar, posibilitatea formei finale a produselor din regnul animal sau vegetal nu mai poate fi concepută*. Dar atunci el nu a făcut decât să amâne justificarea explicării și nu poate să pretindă că a făcut producerea celor două domenii independentă de condiția cauzelor finale.

Chiar în privința schimbării pe care o suferă întâmplător anumiți indivizi din genurile organizate, dacă se constată că și caracterul lor astfel transformat devine ereditar și inerent forței

* O astfel de ipoteză este o mare aventură a raţiunii şi trebuie să fie puţini, chiar dintre naturaliştii cei mai pătrunzători, cărora să nu le fi trecut vreodată prin minte această idee. Căci ea nu este tocmai absurdă, ca ipoteza despre *generatio aequivoca*, prin care se înțelege producerea unei fiinţe organizate prin mecanica materiei brute, neorganizate. Ea ar reprezenta tot o *generatio univoca*, în sensul cel mai general al cuvântului, întrucât din ceva organic s-ar produce numai ceva organic, deşi pe această cale s-ar produce specii diferite. De exemplu, din anumite animale acvatice s-ar dezvolta treptat animale de mlaștină, iar din acestea, după câteva generații, animale de uscat. *A priori*, în judecata simplei raţiuni, acest lucru nu ar fi contradictoriu. Dar experiența nu oferă nici un astfel de exemplu. Experimental, se dovedește mai degrabă faptul că toate producerile pe care le cunoaştem sunt *generatio homonyma*, nu numai *univoca*, în opoziţie cu producerea din materie neorganizată, dar ele dau naștere și unui produs similar în organizare cu producătorul însuşi. *Generatio heteronyma*, potrivit cunoaşterii noastre empirice a naturii, nu se întâlnește nicăieri.

creatoare, schimbarea nu poate fi altfel considerată decât ca dezvoltare ocazională a unei dispoziţii finale originar imanente a speciei, destinată propriei sale conservări. Aceasta, deoarece producerea unei fiinţe de aceeaşi specie, dată fiind finalitatea general imanentă a unei fiinţe organizate, este strict determinată de condiţia care impune să nu se preia nimic în forţa creatoare ce nu aparţine, în cadrul unui astfel de sistem final, şi uneia dintre dispoziţiile originare nedezvoltate. Căci, ignorând acest principiu, nu putem şti cu siguranţă dacă anumite părţi ale formei actuale a unei specii nu sunt cumva de origine accidentală, lipsită de finalitate. Iar principiul teleologiei, după care într-o fiinţă organizată nimic din ceea ce se menţine în reproducerea ei nu trebuie considerat ca lipsit de finalitate, ar trebui să devină foarte nesigur în aplicare şi ar fi valabil numai pentru strămoşul originar (pe care însă nu-l cunoaştem).

Hume, împotriva acelora care consideră că este necesar să fie admis un principiu teleologic de apreciere, adică un intelect arhitectonic pentru toate scopurile naturii, consideră că ne putem întreba pe bună dreptate: cum este oare cu putinţă un astfel de intelect, deci cum de s-au putut întâlni diferitele facultăţi şi însuşiri, care constituie posibilitatea unui intelect, acesta având în acelaşi timp putere de creaţie, într-un mod atât de util într-o anumită fiinţă? Dar această obiecţie este fără valoare, căci întreaga dificultate legată de problema genezei originare a unui obiect, care cuprinde în sine scopuri şi este inteligibil numai prin ele, se bazează pe căutarea unei unităţi a principiului de conexare a elementelor diverse şi reciproc eterogene în acest produs. Căci, dacă acest principiu este situat în intelectul unei cauze producătoare, ca substanţă simplă, această problemă, în măsura în care este teleologică, primeşte un răspuns satisfăcător. Dar, dacă această cauză este căutată numai în materie, concepută ca un agregat de substanţe eterogene, atunci unitatea principiului pentru forma imanent finală a structurii sale lipseşte totalmente; iar *autocraţia* materiei în cadrul producerilor, care nu pot fi concepute de către intelectul nostru decât ca scopuri, este un cuvânt fără semnificaţie.

De aici, rezultă că cei care caută un principiu suprem pentru posibilitatea formelor obiectiv finale ale materiei, fără să-i atribuie însă un intelect, transformă totuşi cu plăcere întreaga

lume într-o substanţă unică, atotcuprinzătoare (panteism) sau (ceea ce nu este decât o explicaţie mai precisă a aceluiaşi procedeu) într-un ansamblu al diverselor determinaţii inerente unei *substanţe simple* (spinozism), numai pentru a obţine condiţia oricărei finalităţi, *unitatea* principiului. În acest mod, ei satisfac într-adevăr *una* dintre condiţiile problemei, respectiv unitatea în relaţia finală prin intermediul conceptului pur ontologic de substanţă simplă, dar pentru *cealaltă* condiţie, pentru relaţia substanţei cu consecinţa ei ca *scop* prin care acel principiu ontologic ar trebui să fie determinat mai precis, ei nu aduc nimic deosebit. Deci ei nu rezolvă în nici un caz *întreaga* problemă. Aceasta rămâne de altfel (pentru raţiunea noastră) pur şi simplu fără soluţie, dacă nu ne reprezentăm acel principiu originar al obiectelor ca *substanţă* simplă, iar proprietatea ei, referitoare la structura specifică a formelor naturii, care se bazează pe acea substanţă, respectiv unitatea finală, nu ne-o reprezentăm ca proprietate a unei substanţe inteligente şi, în fine, dacă relaţia substanţei respective cu formele amintite (din cauza contingenţei pe care ne-o imaginăm în tot ceea ce este posibil numai ca scop) nu ne-o reprezentăm ca relaţie a unei *cauzalităţi*.

81. Despre reunirea mecanismului cu principiul teleologic în explicarea unui scop al naturii ca produs natural

După cum mecanismul pur al naturii, conform paragrafului precedent, nu este suficient pentru a ne imagina pe baza lui posibilitatea unei fiinţe organizate, ci trebuie (cel puţin în conformitate cu alcătuirea facultăţii noastre de cunoaştere) să fie subordonat de la început unei cauze care acţionează intenţional, tot atât de insuficient este şi simplul principiu teleologic al unei astfel de fiinţe, pentru a o considera şi a o aprecia în acelaşi timp ca produs al naturii, dacă principiului teleologic nu i se asociază mecanismul naturii, ca instrument al unei cauze care acţionează intenţional, natura fiind totuşi subordonată în legile ei mecanice faţă de scopurile acestei cauze. Raţiunea noastră nu concepe însă posibilitatea reunirii a două tipuri de cauzalitate cu totul diferite, respectiv reunirea naturii în legitatea ei generală cu o idee care o limitează la o

formă particulară, și pentru care ea nu conține nici un principiu. Posibilitatea reunirii rezidă în substratul suprasensibil al naturii, despre care nu putem afirma altceva decât că este ființa în sine, căreia noi nu-i cunoaștem decât fenomenul. Însă principiul după care tot ce acceptăm ca ținând de această natură *(phaenomenon)* și ca produs al ei, trebuie conceput de asemenea ca legat de ea în virtutea legilor mecanice rămâne totuși valabil, căci fără acest tip de cauzalitate ființele organizate, ca scopuri ale naturii, nu ar mai fi totuși produse ale acesteia.

Dar, dacă este acceptat principiul teleologic pentru producerea acestor ființe (și nici nu se poate proceda altfel), atunci cauza formei lor interne finale poate fi fundată fie de *ocazionalism,* fie de *prestabilism.* După primul, cauza supremă a lumii, pe baza ideii sale, ar oferi nemijlocit, cu ocazia fiecărei împreunări, forma organică a materiei care se combină. După al doilea, ea ar fi sădit în produsele inițiale ale propriei sale înțelepciuni numai predispoziția prin intermediul căreia o ființă organică dă naștere propriului ei semen, și specia se menține statornic pe sine. Astfel, indivizii care dispar sunt înlocuiți încontinuu datorită naturii, care contribuie în același timp și la distrugerea lor. Dacă s-ar accepta ocazionalismul în producerea ființelor organizate, atunci ar trebui să renunțăm la absolut toată natura și, împreună cu ea, la orice utilizare a rațiunii în vederea judecării asupra posibilității unui asemenea tip de produse. Deci se poate presupune că nimeni, dintre cei care nutresc vreun interes pentru filosofie, nu va accepta acest sistem.

Prestabilismul, la rândul său, poate să procedeze în două feluri. El consideră că orice ființă organică, produsă de semenul ei, este sau un *educt,* sau un *produs* al acestuia. Sistemul genezelor ca simple educte se numește sistemul *preformației individuale* sau *teoria evoluției.* Sistemul genezelor ca produse este numit sistemul *epigenezei.* El poate fi numit și sistemul *preformației generice,* deoarece facultatea productivă a genezelor, deci forma specifică a fost predeterminată totuși *virtualiter,* ca urmare a predispozițiilor finale interne, de care a avut parte specia lor. În conformitate cu acestea, teoria opusă, a preformației individuale, poate fi numită mai exact *teoria involuției* (sau teoria încutierii).

Adepții *teoriei evoluției,* care consideră că indivizii nu provin din forța creatoare a naturii, ci nemijlocit din mâna

creatorului, nu îndrăznesc totuși să admită că acest lucru s-ar putea petrece în conformitate cu ipoteza ocazionalismului, astfel încât împerecherea să fie o simplă formalitate, prin care o cauză supremă și inteligentă a lumii ar fi decis să creeze de fiecare dată nemijlocit fructul respectiv, lăsând în seama mamei numai dezvoltarea și hrănirea lui. Ei se pronunță pentru preformație, ca şi cum n-ar fi același lucru să admită nașterea supranaturală a unor astfel de forme la începutul lumii sau pe parcurs; dimpotrivă, prin creație ocazională s-ar evita un mare număr de intervenții supranaturale, care ar fi necesare pentru ca embrionul, format la începutul lumii, să nu aibă de suferit în decursul timpului îndelungat care se scurge până în momentul dezvoltării lui din partea forțelor distructive ale naturii, și să se poată menține nevătămat; de asemenea, prin creație ocazională ar deveni inutile şi fără scop un număr infinit mai mare de astfel de ființe preformate, decât cele care ar fi trebuit să se dezvolte cândva și, împreună cu ele, tot atât de multe acte creatoare. Adepții evoluționismului voiau totuși să lase şi pe seama naturii o parte din aceste atribuții, pentru a nu aluneca chiar în pură hiperfizică, teorie care se poate lipsi de orice explicație naturală. Ei mai ţineau încă, ce-i drept chiar cu tărie, la hiperfizica lor, găsind în monştri (pe care nu-i putem considera totuși drept scopuri ale naturii) o finalitate demnă de admirat, chiar dacă menirea ei n-ar fi decât să-i şocheze pe anatomişti, ca finalitate fără scop, și să le trezească consternarea. Dar ei n-au reușit absolut deloc să încadreze nașterea bastarzilor în sistemul preformațiilor, ci au fost nevoiți ca seminței ființelor masculine, căreia dealtfel nu-i rezervaseră nimic în afară de proprietatea mecanică de a servi ca prim mijloc de nutriție al embrionului, să-i atribuie totuși și o forță creatoare finală, pe care nu voiau s-o acorde însă, în raport cu întregul produs al unei nașteri din două creaturi de același gen, nici uneia dintre ele.

Însă, chiar dacă n-am fi cunoscut marele avantaj pe care îl are partizanul *epigenezei*, față de reprezentanții amintiți mai sus, în ce priveşte argumentele empirice prin care acesta își demonstrează teoria, rațiunea ar opta totuși de la început în favoarea modului său de explicare. Aceasta, deoarece rațiunea consideră natura, în raport cu obiectele pe care ni le putem reprezenta de la început, că sunt cu putință numai pe baza cauzalității finale, fiind, cel puțin în privința înmulțirii, de sine

creatoare, neavând doar capacitatea de a se dezvolta. Și astfel, apelând cât mai puțin posibil la supranatural, lasă pe seama naturii tot ce urmează începutului (dar fără să precizeze ceva despre acest prim început, în fața căruia eșuează de obicei fizica, oricare ar fi înlănțuirea cauzală pe care ar pune-o în joc).

Nimeni nu a făcut mai mult pentru a demonstra această teorie a epigenezei și pentru a fundamenta principiile autentice ale aplicării ei, parțial prin restrângerea utilizării sale excesive, decât domnul consilier aulic Blumenbach. El începe orice explicație fizică a acestor formații pornind de la materia organizată. Căci el declară, corect, ca lipsită de sens afirmația că materia brută s-ar fi format pe sine însăși de la început pe baza legilor mecanice, că viața ar fi luat naștere din natura neînsuflețită și că materia ar fi putut să ia de la sine forma unei finalități care se autoconservă. Dar el lasă pe seama mecanismului natural, bazându-se pe *principiul,* inaccesibil pentru noi, al *organizării* originare, o parte nedeterminabilă, dar în același timp incontestabilă. El numește această capacitate a materiei dintr-un corp organizat (spre deosebire de simpla *forță creatoare* mecanică, ce îi este inerentă în genere) *instinct creator* (care stă oarecum sub conducerea superioară și îndrumarea forței creatoare).

82. **Despre sistemul teleologic în relațiile exterioare ale ființelor organizate**

Finalitatea prin intermediul căreia un obiect îi servește altui obiect ca mijloc în vederea unui scop se numește finalitate externă. Însă obiectele care nu au nici o finalitate internă sau nu o presupun pentru a fi cu putință, de exemplu: pământul, aerul, apa etc., pot avea totuși, în raport cu alte ființe, o pronunțată finalitate externă. Dar acestea trebuie să fie întotdeauna ființe organizate, să fie scopuri ale naturii, căci altfel obiectele respective nici n-ar putea fi considerate ca mijloace. Astfel, apa, aerul și pământul nu pot fi socotite ca mijloace pentru înălțarea munților, căci aceștia nu conțin în sine nimic care ar necesita o justificare a posibilității lor pe baza unor scopuri, deci cauza lor, în relație cu aceste scopuri, nu poate fi reprezentată sub predicatul unui mijloc (care ar folosi acestor scopuri).

Conceptul finalității externe este cu totul diferit de conceptul finalității interne, care este legată de posibilitatea unui obiect, indiferent dacă realitatea lui este sau nu un scop. Despre o ființă organizată ne mai putem întreba: pentru ce există? Dar despre obiecte, la care nu recunoaștem decât efectul mecanismului naturii, nu ne putem pune ușor aceeași întrebare. Căci, pentru posibilitatea internă a ființelor organizate ne reprezentăm deja o cauzalitate finală, respectiv un intelect creator, și raportăm această facultate activă la factorul ei determinant, la intenție. Nu există decât o singură finalitate externă, care este legată de finalitatea internă a organizării și care, fără să ne întrebăm cu ce scop a trebuit să existe tocmai o astfel de ființă organizată, servește totuși la relația exterioară dintre mijloc și scop. De acest tip este organizarea raportului reciproc dintre cele două sexe pentru perpetuarea speciei lor. Căci și aici ne putem întreba, ca și în cazul unui individ, pentru ce a trebuit să existe un astfel de cuplu? Răspunsul este că această pereche constituie înainte de toate un întreg *organizator,* deși nu este un întreg organizat într-un singur corp.

Dar dacă ne întrebăm pentru ce există un obiect, atunci răspunsul este sau: existența și producerea lui nu au nici o legătură cu o cauză care acționează intențional, și atunci înțelegem întotdeauna originea lui din mecanismul naturii; sau: existența lui are o cauză intențională (ca în cazul unei ființe naturale contingente). Această ultimă idee și conceptul de obiect organizat sunt aproape inseparabile, deoarece, fiind nevoiți să-i fundamentăm posibilitatea internă pe acțiunea cauzelor finale și pe o idee care stă la baza ei, nu putem concepe altfel nici existența acestui produs, decât ca scop. Căci efectul reprezentat, fiind în același timp factorul determinant al cauzei care acționează inteligent pentru producerea lui, se numește *scop.* Deci, în acest caz, putem spune sau că *scopul* existenței unei astfel de ființe este în ea însăși, adică ea nu este numai scop, ci și *scop final,* sau că scopul final este în afara ei, în alte ființe ale naturii, adică are o existență finală, dar nu ca scop final, ci în mod necesar și ca mijloc.

Dacă cercetăm însă întreaga natură, nu găsim în ea, ca natură, nici o ființă care să aibă pretenția la privilegiul de a fi scop final al creației, și se poate dovedi chiar *a priori* că ceea ce s-ar mai putea considera totuși un *scop ultim* pentru natură, în

ciuda tuturor determinațiilor și proprietăților imaginabile cu care am înzestrat-o, n-ar putea totuși, ca obiect al naturii, să fie vreodată un *scop final*.

Dacă cercetăm regnul vegetal, am putea fi tentați la început, din cauza imensei abundențe cu care se răspândește aproape pe orice teren, să-l considerăm drept un simplu produs al mecanismului natural, care se manifestă în formațiunile regnului mineral. Dar o cunoaștere mai aprofundată a organizării, nespus de subtilă, din acest domeniu infirmă această impresie și sugerează întrebarea: pentru ce există aceste creaturi? Dacă răspundem că există pentru regnul animal care se hrănește cu ele, pentru a se putea răspândi pe pământ într-o mulțime de genuri, atunci întrebarea revine în forma: pentru ce există oare aceste animale ierbivore? Răspunsul ar fi cam acesta: pentru animalele de pradă, care nu se pot hrăni decât cu ceea ce are viață. În cele din urmă întrebarea devine: pentru cine sunt destinate acestea împreună cu celelalte regnuri amintite ale naturii? Pentru om, pentru multipelele sale nevoi, pe care le satisface în mod conștient, profitând de toate aceste creaturi. Omul este aici, pe pământ, scopul ultim al creației, căci el este singura ființă terestră care-și elaborează conceptul de scop și care poate, cu ajutorul rațiunii sale, să transforme un agregat de obiecte cu forme finale într-un sistem al scopurilor.

Am putea merge, împreună cu cavalerul Linné, și pe drumul în aparență invers, spunând că animalele ierbivore există pentru a modera extinderea luxuriantă a regnului vegetal, care ar determina dispariția multora dintre speciile sale; animalele de pradă ar exista pentru a limita lăcomia ierbivorelor; în fine, omul ar exista pentru ca, urmărind animalele de pradă și micșorându-le numărul, să realizeze un anumit echilibru între forțele creatoare și forțele distructive ale naturii. Și astfel, omul, oricât ar fi de apreciat, într-o anumită privință, ca scop, ar avea totuși, în altă privință, numai rangul de mijloc.

Dacă admitem ca principiu o finalitate obiectivă în diversitatea genurilor de creaturi terestre și în relația lor reciprocă externă, ca ființe cu constituție finală, atunci este rațional să ne imaginăm în cadrul acestei relații și un anumit mod de organizare, și un sistem al tuturor regnurilor naturii bazat pe cauze finale. Dar în acest caz se pare că experiența contrazice flagrant maxima rațiunii, mai ales în privința unui

scop ultim al naturii, care este totuşi necesar pentru posibilitatea unui astfel de sistem, şi pe care nu-l putem situa decât în om. Căci faţă de om, ca unul dintre multele genuri de animale, natura n-a făcut nici o excepţie, nici în privinţa forţelor distructive, nici în privinţa celor creatoare, supunând, fără vreun scop, tot ce există unui mecanism al acestor forţe.

Primul lucru care ar trebui să fie reglementat intenţional, într-o ordine destinată unei totalităţi finale a fiinţelor terestre, ar fi tocmai locul, terenul şi elementul pe care şi în care ar trebui să-şi desfăşoare existenţa. Dar o cunoaştere mai exactă a naturii acestui fundament al tuturor proceselor de geneză organică nu ne oferă altceva decât cauze care acţionează cu totul neintenţional şi care mai degrabă distrug decât favorizează procesul de geneză, ordinea şi scopurile. Nu numai uscatul şi marea conţin vestigii ale unor pustiiri năprasnice, care le-au lovit pe ele şi toate creaturile care trăiau pe suprafaţa sau în adâncul lor, ci întreaga lor alcătuire, straturile pământului şi malurile mării au în întregime aspectul unui produs al forţelor sălbatice şi atotputernice ale unei naturi care lucrează haotic. Oricât de potrivit par a fi orânduite astăzi suprafaţa, structura şi înclinaţia terenului pentru a primi ploaia, pentru a forma izvoare între diferite straturi de pământ (pentru produse diferite) şi pentru a dirija cursul fluviilor, totuşi o cercetare mai atentă dovedeşte că ele au luat naştere numai ca efect al unor erupţii în parte vulcanice, în parte acvatice sau ca efect al unor revărsări ale oceanului; aceasta priveşte atât geneza originară a suprafeţei respective, cât şi transformarea ei ulterioară, concomitent cu dispariţia primelor ei creaţii organice*. Dar, dacă locul de baştină al tuturor creaturilor, suprafaţa pământului sau adâncul

* Dacă trebuie să menţinem denumirea, adoptată deja, de *istorie naturală* pentru descrierea naturii, atunci, pentru ceea ce arată propriu-zis istoria naturală, şi anume pentru reprezentarea stării primitive a pământului, despre care, deşi nu putem spera să obţinem ceva sigur, îndrăznim totuşi să facem presupuneri întemeiate, putem utiliza termenul de *arheologie a naturii*, în opoziţie cu arta. Arheologiei i-ar reveni pietrificările, pe când artei pietrele cioplite etc. Căci, întrucât se şi lucrează constant la o astfel de arheologie (denumită teorie a pământului), deşi încet, aşa cum se cuvine, acest nume nu va fi atribuit unei cercetări naturale pur fanteziste, ci unei discipline spre care ne invită şi ne îndeamnă natura însăşi.

mării, nu ne oferă alte indicații decât mecanismul absolut neintențional al genezei sale, atunci cum și cu ce drept putem revendica sau afirma o altă origine pentru produsele respective? Chiar dacă omul, după cum pare să dovedească cea mai exactă cercetare a vestigiilor rămase de pe urma acelor cataclisme (după opinia lui Camper), nu a fost afectat de aceste revoluții, el este totuși în așa măsură dependent de restul creaturilor terestre, încât, dacă se acceptă un mecanism general al naturii care să le domine, atunci omul trebuie să fie inclus între ele, chiar dacă inteligența lui a putut (cel puțin în mare parte) să-l salveze din cataclisme.

Acest argument lasă impresia că demonstrează mai mult decât intenția cu care a fost stabilit. El dovedește nu numai faptul că omul nu poate fi scopul ultim al naturii și că, din același motiv, agregatul obiectelor organizate ale naturii terestre nu poate fi un sistem de scopuri, ci și faptul că produsele naturii, care au fost considerate mai înainte ca scopuri ale naturii, nu au altă origine decât mecanismul naturii.

Dar, în rezolvarea precedentă a antinomiei referitoare la principiile legate de modalitatea mecanică și teleologică a genezei ființelor organice ale naturii, am constatat că principiile referitoare la natura creatoare, conform legilor ei particulare (pentru a căror înlănțuire sistematică ne lipsește însă cheia), sunt simple principii ale facultății de judecare reflexive, care nu determină în sine originea produselor, ci exprimă doar faptul că noi, datorită alcătuirii intelectului și a rațiunii noastre, nu putem concepe originea acestei specii de ființe decât prin intermediul cauzelor finale. Deci ne este îngăduit să depunem cele mai mari eforturi și să încercăm cu toată îndrăzneala să găsim o explicație mecanică pentru ființele organice, și chiar rațiunea este cea care ne îndeamnă la aceasta, cu toate că, din motive subiective, legate de specia umană și mărginirea intelectului nostru (dar nu din cauză că mecanismul genezei ar contrazice în sine originea finală), știm că nu vom reuși niciodată. În fine, am constatat că principiul suprasensibil al naturii (atât din afara noastră, cât și din noi) poate să justifice foarte bine compatibilitatea celor două tipuri de reprezentare a posibilității naturii; căci modul de reprezentare prin cauze finale este numai o condiție subiectivă pentru uzul rațiunii noastre, și anume atunci când aceasta nu vrea să judece obiectele numai ca fenomene, ci pretinde ca

înseși fenomenele, împreună cu principiile lor, să fie raportate la substratul lor suprasensibil, pentru a face posibile anumite legi ale unității lor, pe care nu și le poate reprezenta altfel decât prin scopuri (dintre care rațiunea are și unele suprasensibile).

83. **Despre scopul ultim al naturii ca sistem teleologic**

Am arătat mai sus că avem motive suficiente să considerăm omul nu, ca pe toate celelalte ființe organizate, doar ca scop al naturii, ci aici, pe pământ, și ca *scop ultim* al naturii, față de care tot restul obiectelor naturii constituie un sistem de scopuri. Aceasta, conform cu principiile rațiunii, dar nu pentru facultatea de judecare determinativă, ci pentru cea reflexivă. Dar, dacă suntem obligați să găsim în omul însuși ceea ce trebuie promovat ca scop prin legătura lui cu natura, atunci scopul trebuie să fie sau astfel încât să poată fi realizat prin binefacerea naturii, sau să constituie capacitatea și abilitatea pentru tot felul de scopuri în care omul poate folosi natura (exterior sau interior). Primul scop al naturii ar fi *fericirea,* ultimul *cultura* omului.

Conceptul de fericire nu este de așa natură, încât omul să-l poată obține numai abstrăgându-l din instinctele lui și luându-l astfel din propria-i animalitate, ci este o simplă *idee* a unei stări pe care vrea să o pună de acord cu ideea în condiții pur empirice (ceea ce nu este posibil). Ideea și-o schițează singur, în moduri diferite, prin intermediul intelectului său combinat cu imaginația și cu simțurile. El își schimbă ideea atât de des, încât natura, chiar dacă ar fi supusă întru totul capriciului său, tot n-ar putea să adopte absolut nici o lege fermă, determinată și generală, pentru a se pune de acord cu acest concept instabil și, în felul acesta, cu scopul pe care și-l propune în mod arbitrar fiecare om. Dar, chiar dacă, pe de o parte, am reduce acest scop la adevărata necesitate naturală, în care genul nostru concordă cu sine în mod absolut, sau, pe de altă parte, oricât am vrea să ne dezvoltăm capacitatea de a ne realiza scopurile imaginate, omul tot nu va obține niciodată ceea ce el înțelege prin fericire și ceea ce în realitate este scopul său natural ultim (nu scop al libertății). Căci natura lui este astfel alcătuită, încât el nu are nici o limită în posesie și plăcere. Pe de altă parte, este greșită părerea că omul ar fi favorizat în mod special de către natură și s-ar

bucura de privilegii pe care nu le au celelalte animale. Căci ea nu l-a cruțat de efectele ei funeste, ca ciuma, foametea, inundațiile, frigul și atacurile din partea animalelor mai mari sau mai mici, cum n-a cruțat de altfel nici celelalte animale. Ba, mai mult, absurditatea propriilor lui *predispoziții naturale* îl pune în situații supărătoare, pe care și le produce el însuși, sau în altele, pe care i le produce propriul său gen, prin apăsarea tiraniei, barbaria războaielor etc. Și chiar el însuși, pe cât poate, lucrează la distrugerea propriului său gen. Astfel, oricât de binefăcătoare ar fi natura exterioară, și chiar dacă scopul ei ar fi îndreptat către fericirea speciei noastre, acest scop n-ar putea fi realizat în forma unui sistem al fericirii terestre, căci natura noastră nu-l recepționează. Omul este deci întotdeauna numai o verigă din lanțul scopurilor naturale, ce-i drept un principiu relativ la multe scopuri, pentru care se pare că ar fi fost predestinat de către natură, întrucât el însuși se impune ca atare, dar nu încetează de a rămâne totuși și un mijloc pentru menținerea finalității în mecanismul celorlalte verigi ale înlănțuirii cauzale. Fiind unica ființă terestră cu intelect, deci care are facultatea de a-și fixa în mod arbitrar scopuri, omul merită într-adevăr titlul de stăpân al naturii. Și dacă noi considerăm că natura este un sistem teleologic, atunci, după menirea lui, omul este scopul ultim al naturii. Dar are această calitate numai dacă înțelege și dorește să impună naturii și lui însuși o relație finală, care, independent de natură, să-și fie suficientă sieși, deci să poată fi scop final. Un astfel de scop nici nu trebuie căutat în natură.

Dar, pentru a descoperi unde trebuie să plasăm la om cel puțin acel *scop ultim* al naturii, trebuie să cercetăm ceea ce-i oferă natura, pentru a-l pregăti ca să se instituie pe sine ca scop final și să separăm aceasta de toate celelalte scopuri, a căror posibilitate este strict condiționată de natură. Dintre scopurile astfel condiționate face parte și fericirea pe pământ, căci prin aceasta înțelegem suma tuturor scopurilor externe sau interne ale omului care sunt posibile prin intermediul naturii. Aceasta este materia tuturor scopurilor terestre ale omului. Dacă el se rezumă la acestea, atunci devine incapabil de a-și mai propune un scop final pentru propria lui existență și de a realiza acordul acesteia cu scopul propus. Nu rămâne deci din toate scopurile sale naturale decât condiția subiectiv formală, respectiv aptitu-

dinea de a-şi propune în genere scopuri pentru el însuşi, şi (independent de determinarea naturală a scopului său) de a folosi natura ca mijloc în concordanţă cu maximele scopurilor sale libere în genere. Natura, în perspectiva scopului final, exterior ei, poate realiza acest lucru care poate fi considerat ca scopul ei ultim. Naşterea, la o fiinţă raţională, a aptitudinii pentru anumite scopuri arbitrare în genere (adică în libertatea ei) este *cultura*. Deci numai cultura poate să fie scopul ultim pe care are rost să-l atribuim naturii în raport cu genul uman (nu propria lui fericire terestră, şi nici măcar menirea de a fi principalul instrument de înfăptuire a ordinii şi armoniei în natura lipsită de raţiune din afara lui).

Dar nu orice cultură este suficientă pentru acest scop ultim al naturii. Cultivarea *abilităţii* este într-adevăr principala condiţie subiectivă a aptitudinii pentru realizarea scopurilor în genere, dar nu este suficientă pentru a stimula *voinţa* în determinarea şi alegerea scopurilor sale, lucru esenţial în orice aptitudine pentru scopuri. Ultima condiţie a aptitudinii, pe care am putea s-o numim cultura disciplinei, este negativă şi constă în eliberarea voinţei de tirania dorinţelor, prin care, ataşaţi de anumite obiecte ale naturii, nu mai suntem capabili de discernământ personal şi permitem instinctelor să ne încătuşeze. Dar natura ni le-a oferit numai ca îndreptar, pentru a nu neglija predispoziţia noastră animalică sau chiar pentru a nu o leza, căci noi suntem totuşi destul de liberi ca să le încordăm sau să le destindem, să le prelungim sau să le scurtăm acţiunea, după cum o pretind scopurile raţiunii.

Abilitatea nu se poate dezvolta pe deplin în genul uman decât prin intermediul inegalităţii dintre oameni. Căci majoritatea se îngrijeşte de necesităţile vieţii oarecum mecanic, fără să aibă nevoie pentru aceasta de cunoştinţe speciale, ceea ce contribuie la confortul şi comoditatea altora, care cultivă părţile mai puţin necesare ale culturii, respectiv ştiinţa şi arta. Aceştia din urmă îi ţin pe cei mulţi într-o stare de oprimare, le impun muncă grea şi puţină desfătare, deşi în rândurile acestei clase se răspândeşte totuşi, treptat, câte ceva şi din cultura clasei superioare. Dar necazurile cresc o dată cu progresul culturii (a cărei culme, când predilecţia pentru ceea ce este inutil începe să dăuneze utilului, se numeşte lux), cu aceeaşi putere de ambele părţi: pentru unii datorită violenţei străine, pentru ceilalţi

datorită propriei lor nemulțumiri. Dar necazul cel mai mare este legat totuși de dezvoltarea dispozițiilor naturale ale genului uman, iar scopul naturii înseși, deși nu este și scopul nostru, este totuși atins cu această ocazie. Condiția formală, fără de care natura nu poate să-și realizeze intenția finală, este acea reglementare a relațiilor reciproce dintre oameni în care puterea legală din întregul care se numește *societate civilă,* se opune încălcării libertăților intrate în conflict, căci numai în societate se poate realiza cel mai bine dezvoltarea dispozițiilor naturale. Dar, chiar dacă oamenii ar fi atât de inteligenți încât să descopere această reglementare și destul de înțelepți ca să i se supună de bunăvoie, tot ar mai fi necesară *o societate universală,* adică un sistem al tuturor statelor, căci și acestea riscă să-și dăuneze reciproc. În lipsa acestui sistem și având în vedere piedica pe care o pun chiar posibilității unui astfel de proiect ambiția, setea de dominare și lăcomia, mai ales din partea celor care dețin puterea, războiul (în urma căruia statele se dezbină și se despart în state mai mici, sau în care un stat le subjugă pe cele mici și se străduiește să alcătuiască unul mai mare) este inevitabil. Dar războiul, deși este o încercare umană lipsită de intenționalitate (fiind stârnit de pasiuni nestăpânite), s-ar putea să fie totuși o încercare intenționată, dar greu de înțeles pentru noi, a înțelepciunii supreme, destinată, dacă nu pentru întemeierea, cel puțin pentru a pregăti unitatea legității și a libertății statelor, și prin aceasta unitatea unui sistem social bazat pe moralitate. În ciuda celor mai mari suferințe pe care le aduce neamului omenesc și a necazurilor și mai mari cu care îl apasă în timpul necontenitei lui pregătiri în vreme de pace, războiul este totuși un motiv în plus (în timp ce speranța unei vieți tihnite a poporului se îndepărtează tot mai mult) pentru dezvoltarea până la cel mai înalt grad a tuturor talentelor care slujesc cultura.

În ce privește disciplina înclinațiilor, cărora, din perspectiva menirii noastre, ca gen animal, li se potrivește pe deplin starea naturală, care împiedică însă foarte mult dezvoltarea omenirii, se constată totuși, și din perspectiva acestei a doua condiții a culturii, o năzuință finală a naturii spre o perfecționare, care ne face apți de scopuri superioare celor pe care le poate oferi natura însăși. Preponderența relelor pe care rafinarea gustului până la idealizarea lui, chiar luxul în științe, ca o hrană pentru vanitate, le revarsă asupra noastră prin mulțimea de nesatisfăcut

a înclinațiilor care se nasc astfel nu poate fi contestată. Dimpotrivă, nici scopul naturii nu poate să rămână necunoscut. Ea tinde întotdeauna să mai reducă brutalitatea și violența acelor înclinații care țin mai mult de animalitatea din noi și sunt de cele mai multe ori (înclinațiile către plăcere) contrare desăvârșirii menirii noastre superioare, și tinde să înlesnească dezvoltarea omenirii. Artele frumoase și științele, care printr-o plăcere ce poate fi comunicată în mod universal, prin intermediul politeței și al rafinamentului pentru societate, chiar dacă nu-l fac pe om mai bun din punct de vedere moral, îl civilizează totuși. Ele înving tirania instinctelor, și prin aceasta îl pregătesc pe om pentru o dominație pur rațională a lumii, în timp ce relele pe care ni le produc fie natura, fie egoismul uman de nelecuit solicită în același timp puterile sufletului, le intensifică și le întăresc pentru a rezista, făcându-ne să simțim astfel aspirația latentă în noi către scopuri superioare*.

84. **Despre scopul final al existenței lumii sau despre scopul final al creației înseși**

Scop final este acela care nu necesită nici un alt scop în calitate de condiție a propriei sale posibilități.

Dacă mecanismul pur este acceptat ca principiu explicativ pentru finalitatea naturii, atunci nu ne mai putem întreba pentru ce există obiecte în lume. Căci, după un astfel de sistem idealist, este vorba numai de posibilitatea fizică a obiectelor (care,

* Este ușor de stabilit ce valoare are viața *pentru noi,* dacă această valoare este apreciată numai în funcție de ceea ce ne desfată (de scopul natural pe care îl determină suma tuturor înclinațiilor, în funcție de fericire). Valoarea coboară sub zero, căci cine ar mai dori să-și reia viața în aceleași condiții sau chiar după un plan nou (conceput totuși în conformitate cu mersul naturii), care ar urmări însă numai plăcerea? S-a arătat mai sus ce valoare ar avea viața în funcție de ceea ce conține în sine, condusă după scopul pe care îl are natura în legătură cu noi și care constă în ceea ce facem (nu doar în ceea ce ne face plăcere), cu toate că, în acest caz, nu suntem niciodată altceva decât un mijloc în vederea unui scop final nedeterminat. Deci nu rămâne nimic altceva decât valoarea pe care noi înșine o dăm propriei noastre vieți, nu numai prin ceea ce facem, ci și prin ceea ce înfăptuim în vederea unui scop, atât de independent de natură, încât însăși existența naturii devine scop numai cu această condiție

concepute în calitate de scopuri, ar duce la o simplă sofistică, fără obiect real). Întrebarea de mai sus nu ar avea sens nici dacă forma fizică a obiectelor ar fi lăsată pe seama hazardului, nici dacă ar fi atribuită unei necesități oarbe. Dar, dacă admitem că este reală înlănțuirea scopurilor din lume și că există pentru ea un tip special de cauzalitate, respectiv o cauză *care acționează intențional,* atunci nu ne putem limita la întrebarea: pentru ce unele obiecte ale lumii (ființele organizate) au o anumită formă și nu alta și sunt puse de către natură în diferite relații unele cu altele? Concepând un intelect care trebuie să fie considerat drept cauza posibilității unor astfel de forme, așa cum le au în realitate obiectele, trebuie, chiar în legătură cu acest intelect, să ne mai întrebăm: care este motivul obiectiv care ar fi putut să determine acest intelect productiv la o astfel de acțiune? Motivul în discuție devine apoi scopul final pentru care există astfel de obiecte.

Am spus mai sus că scopul final este un scop pentru a cărui producere, în conformitate cu propria sa idee, nu este suficientă intervenția naturii, fiindcă scopul este necondiționat. Căci nu există nimic în natură (în calitate de ființă sensibilă), pentru care factorul determinant care se găsește în ea însăși să nu fie la rândul său întotdeauna condiționat. Acest lucru este valabil nu numai pentru natura externă (materială), ci și pentru cea din noi (natura care gândește), înțelegându-se desigur că mă refer numai la ceea ce este în mine natură. Dar un obiect care trebuie să existe cu necesitate, în virtutea structurii sale obiective, ca scop final al unei cauze inteligente trebuie să fie astfel încât în ordinea scopurilor să nu depindă de nici o altă condiție, în afară de propria sa idee.

Dar nu există în lume decât un singur tip de ființe a căror cauzalitate este teleologică, adică orientată spre scopuri, și care sunt totuși, în același timp, astfel alcătuite încât ele însele își imaginează că legea, după care trebuie să-și determine scopuri, ar fi absolută și independentă de condițiile naturii, dar necesară în sine. Ființa de acest tip este omul, dar considerat ca *noumen.* El este singura ființă din natură la care putem totuși recunoaște, din perspectiva propriei sale alcătuiri, o facultate suprasensibilă *(libertatea)* și chiar legea cauzalității împreună cu obiectul ei, pe care omul și-l poate propune ca scop suprem (binele suprem din lume).

Dar despre om (și astfel despre orice ființă rațională din lume), ca ființă morală, nu ne mai putem întreba pentru ce *(quem in finem)* există? Existența lui își are scopul suprem chiar

în sine. Acestui scop, în măsura posibilităţilor, el îi poate subordona întreaga natură sau cel puţin se poate considera independent de orice influenţă a naturii contrară scopului respectiv. Dar dacă obiectele lumii, ca realităţi dependente, după existenţa lor, necesită o cauză supremă care acţionează în virtutea scopurilor, atunci omul este scopul final al creaţiei. Căci fără el lanţul scopurilor subordonate reciproc nu ar fi pe deplin consolidat. Numai în om, şi chiar în el numai ca subiect al moralităţii îşi află locul legiferarea necondiţionată în raport cu scopurile, singura care îl face deci apt pentru a deveni scop final, căruia îi este subordonată teleologic întreaga natură*.

85. **Despre teologia fizică**

Teologia fizică rezidă în încercarea raţiunii de a conchide de la *scopurile* naturii (care pot fi cunoscute numai empiric) la

* Ar fi posibil ca fericirea fiinţelor raţionale din lume să fie un scop al naturii, şi atunci ea ar fi scopul ei *ultim*. Cel puţin nu putem înţelege *a priori* de ce n-ar trebui ca natura să fie astfel organizată, căci efectul respectiv, pe cât înţelegem noi, ar fi într-adevăr posibil prin intermediul mecanismului său. Dar moralitatea, şi o cauzalitate subordonată acesteia pe baza scopurilor, este absolut imposibilă prin intermediul cauzelor naturale, căci principiul care le determină să acţioneze este suprasensibil. El este deci singurul principiu posibil în ordinea scopurilor care este absolut necondiţionat în raport cu natura şi singurul care oferă subiectului moral calitatea de *scop final* al creaţiei, căruia îi este subordonată întreaga natură. – Dimpotrivă, *fericirea,* aşa cum s-a arătat în paragraful anterior în conformitate cu mărturia experienţei, nu este nici măcar un *scop al naturii* referitor la om, care să-l ridice deasupra celorlalte creaturi, şi cu atât mai puţin ar putea ea să constituie *scopul final al creaţiei*. Oamenii pot considera întotdeauna că fericirea este ultimul lor scop subiectiv. Dar dacă întreb în legătură cu scopul final al creaţiei: pentru ce a trebuit să existe oameni?, atunci este vorba de un scop suprem obiectiv, aşa cum l-ar pretinde raţiunea supremă pentru creaţia ei. Dacă răspundem: pentru a exista fiinţe, cărora această cauză supremă să le poată arăta bunăvoinţa, atunci contrazicem condiţia căreia chiar raţiunea umană îi subordonează cea mai intimă dorinţă de fericire (respectiv acordul cu propria sa legislaţie morală interioară). Aceasta dovedeşte că fericirea poate să fie numai un scop condiţionat, că omul poate fi deci scop final al creaţiei numai ca fiinţă morală. În ce priveşte situaţia omului, fericirea îi revine numai ca o consecinţă, în măsura concordanţei cu acel scop, ca scop al propriei sale existenţe.

cauza supremă a naturii și la proprietățile ei. O *teologie morală* (teologie etică) ar consta în încercarea de a conchide de la scopul moral al ființelor raționale din natură (care poate fi cunoscut *a priori)* la aceeași cauză și la proprietățile ei.

Prima o precede în mod firesc pe a doua. Căci dacă vrem să conchidem *teleologic* de la obiectele lumii la cauza ei, atunci trebuie ca în prealabil să fie date scopuri ale naturii, pentru care trebuie să căutăm ulterior un scop final, și pentru acesta să căutăm apoi principiul acțiunii acestei cauze supreme.

Conform principiului teleologic, putem și trebuie să facem multe cercetări ale naturii, fără să fim obligați să ne interesăm de principiul posibilității de acțiune finală, pe care îl constatăm la diferite produse ale naturii. Dar, dacă vrem să avem și un concept al acestui principiu, atunci nu putem înțelege mai mult decât ne permite maxima facultății de judecare reflexive, respectiv faptul că, dacă ne-ar oferi cineva chiar numai un singur produs organic al naturii, atunci noi, în conformitate cu alcătuirea facultății noastre de cunoaștere, nu am putea concepe nici un alt principiu pentru acest produs decât principiul unei cauze a naturii înseși (fie a întregii naturi, fie doar a acestei părți a ei) care conține prin intelect cauzalitatea produsului respectiv. Acesta este un principiu de apreciere prin intermediul căruia nu înaintăm cu nimic în explicarea obiectelor naturii și a originii lor, dar el ne deschide totuși o perspectivă care depășește natura, ca să putem determina eventual mai îndeaproape conceptul, de altfel atât de steril, al unei ființe originare.

Dar eu consider că teologia fizică, oricât de departe ar înainta pe această cale, nu ne poate totuși dezvălui nimic despre un *scop final* al creației, căci ea nici nu ajunge măcar la această problemă. Ea poate deci, ce-i drept, să justifice conceptul unei cauze inteligente a lumii, în calitate de concept subiectiv despre posibilitatea obiectelor pe care ni le putem explica prin scopuri, singurul concept care este potrivit doar pentru natura facultății noastre de cunoaștere. Teologia fizică nu poate determina însă mai departe acest concept, nici din perspectivă teoretică, și nici din perspectivă practică. Iar încercarea ei de a fundamenta o teologie nu-și atinge scopul, ci ea rămâne întotdeauna doar o teologie fizică. Aceasta, din cauză că raportul final din cadrul ei este întotdeauna și trebuie să fie considerat ca fiind condiționat în natură. Deci în cadrul ei nu poate să apară problema scopului

pentru care există natura însăși (cauza acesteia trebuie să fie căutată în afara naturii), pe a cărei idee determinată se bazează totuși conceptul determinat al cauzei superioare și inteligente a lumii, și deci posibilitatea unei teologii.

De ce există pe lume utilitatea reciprocă a obiectelor? La ce îi folosește unui obiect propria sa diversitate? Cum am putea să admitem că nimic în lume nu există în zadar, ci că totul *în natură* este bun pentru ceva, cu condiția să existe anumite obiecte (ca scopuri), rațiunea noastră neavând deci în sine, pentru facultatea de judecare, nici un alt principiu pentru posibilitatea obiectului aprecierii sale teleologice inevitabile decât principiul de subordonare a mecanismului naturii față de arhitectonica unui creator inteligent al lumii? La toate acestea, concepția teleologică asupra lumii răspunde în mod strălucit și ne stârnește admirația. Dar, fiindcă datele, deci principiile menite *să determine* conceptul de cauză inteligentă a lumii (în calitate de artist suprem), sunt numai empirice, ele nu ne permit să mai deducem în continuare nici o altă proprietate, în afară de cele pe care ni le dezvăluie experiența prin intermediul efectelor pe care le produce cauza respectivă. Dar, deoarece experiența nu poate să cuprindă niciodată întreaga natură ca sistem, ea trebuie să se lovească adesea de argumente care (în aparență) contrazic acel concept și care se contrazic și între ele. Dar niciodată, chiar dacă am putea să cuprindem în mod empiric întregul sistem, în măsura în care se referă numai la natură, experiența nu ne poate ridica deasupra naturii, până la scopul însuși al existenței sale, și prin aceasta la conceptul determinat al acelei inteligențe superioare.

Dacă minimalizăm problema, a cărei rezolvare preocupă teologia fizică, atunci soluția ei pare simplă. Dacă aplicăm în mod abuziv conceptul de *divinitate,* extinzându-l la orice ființă inteligentă pe care ne-o imaginăm – dintre aceste ființe poate să existe una sau chiar mai multe care să aibă multe însușiri și foarte importante, dar nu toate însușirile care sunt necesare în genere pentru fundamentarea unei naturi care să fie conformă cu cel mai înalt scop posibil – sau dacă admitem fără rezerve completarea deficiențelor demonstrative ale unei teorii cu adaosuri arbitrare, și dacă considerăm că avem dreptul să presupunem toată *perfecțiunea posibilă* acolo unde avem motive să admitem doar *multă* perfecțiune (dar ce înseamnă mult pentru

noi?), atunci teleologia fizică poate să ridice pretenții serioase la gloria de a fundamenta o teologie. Dacă ni se pretinde însă să arătăm ce ne îndeamnă și ce ne îndreptățește să facem acele completări, atunci vom căuta zadarnic motivul pentru justificarea noastră în principiile întrebuințării teoretice a rațiunii, care ne cere neapărat ca, în cadrul explicării unui obiect al experienței, să nu-i atribuim mai multe proprietăți decât acelea a căror posibilitate se bazează pe date empirice. O examinare mai amănunțită ne-ar arăta faptul că în realitate ideea de ființă supremă, care se bazează pe o întrebuințare a rațiunii cu totul diferită (cea practică), există în noi *a priori,* idee care ne îndeamnă să completăm reprezentarea lacunară de care dispune teleologia fizică, în legătură cu principiul originar al scopurilor din natură, până la conceptul de divinitate. Și nu ne-am imagina greșit că am stabilit această idee și o dată cu ea o teologie prin întrebuințarea teoretică a rațiunii în cunoașterea lumii fizice, și cu atât mai puțin că am demonstrat realitatea ei.

Nu putem reproșa prea mult anticilor faptul că își imaginau zeii ca foarte diferiți, după capacitățile sau după intențiile și dorințele lor, toți însă, chiar și zeul suprem, fiind încă limitați ca și oamenii. Căci, atunci când ei contemplau modul de organizare și mersul lucrurilor în natură, găseau într-adevăr destule motive ca să admită drept cauză a lor ceva în plus față de mecanismul acestora și să presupună intenții ale unor anumite cauze superioare, pe care nu și le puteau imagina altfel decât ca forțe supraumane, care stau în spatele acestui mecanism al lumii. Dar, fiindcă ei întâlneau în lume binele și răul, finalitatea și lipsa de finalitate, foarte amestecate, cel puțin pentru înțelegerea noastră, și nu-și puteau permite totuși să admită în secret scopuri fundamentale înțelepte și binefăcătoare, despre care nu aveau nici o dovadă, în favoarea ideii arbitrare a unui singur creator perfect, părerea lor despre cauza supremă a lumii ar fi fost aproape imposibil să fie alta. Aceasta, datorită faptului că ei procedau în mod cu totul consecvent chiar în conformitate cu cerințele întrebuințării pur teoretice a rațiunii. Alții, care voiau să fie în același timp fizicieni, dar și teologi, credeau că împacă rațiunea garantând unitatea absolută a principiului referitor la obiectele naturii, pe care o cere rațiunea, prin intermediul ideii despre o ființă în care, ca substanță unică, acele obiecte luate împreună nu ar constitui decât determinații inerente. Această substanță nu ar fi, ce-i drept,

prin intelect, cauza lumii, dar în ea s-ar găsi totuşi. ca subiect, toată inteligenţa fiinţelor din lume. Deci este vorba de o fiinţă care nu ar produce nimic în virtutea scopurilor, dar în cadrul ei, din cauza unităţii subiectului, faţă de care obiectele sunt simple determinaţii, toate aceste obiecte trebuiau totuşi să se raporteze cu necesitate unul la celălalt în mod final, chiar dacă raportarea se făcea fără un anumit scop şi fără intenţie. Astfel, ei au introdus idealismul cauzelor finale prin faptul că au transformat unitatea, atât de greu de obţinut, a unei mulţimi de substanţe, legate în mod final, din dependenţă cauzală *faţă de o* anumită substanţă, în acea dependenţă cauzală a inerenţei *într-o* anumită substanţă. Acest sistem, considerat ulterior *panteism,* din perspectiva fiinţelor inerente ale lumii, şi *spinozism,* din perspectiva singurului subiect existent, înţeles (mai târziu) ca fiinţă originară, nu a rezolvat problema cauzei prime a finalităţii naturii, ci mai degrabă a anulat-o, căci ultimul concept, lipsit de orice realitate, a devenit o simplă interpretare greşită a conceptului ontologic universal de obiect în genere.

Numai în conformitate cu principiile teoretice ale utilizării raţiunii (pe care se bazează teologia fizică în mod exclusiv) nu se poate obţine deci niciodată conceptul de divinitate, care să fie suficient pentre aprecierea noastră teleologică a naturii. Căci, sau considerăm că orice teleologie este o simplă amăgire a facultăţii de judecare în aprecierea conexiunii cauzale a obiectelor, şi ne refugiem la singurul principiu al mecanismului pur al naturii – care natură, din cauza unităţii substanţei, faţă de care ea nu constituie altceva decât diversitatea determinaţiilor substanţiale, pare doar că ar cuprinde o raportare universală la scopuri; sau, dacă în locul acestui idealism al cauzelor finale vrem să rămânem fideli faţă de principiul realismului, care se referă la acest tip particular de cauzalitate, atunci putem să punem la baza scopurilor naturale mai multe fiinţe originar inteligente sau numai o singură fiinţă. Dar, dacă nu avem altceva la îndemână, pentru fundamentarea conceptului despre această fiinţă, decât principii empirice, extrase din conexiunea reală a scopurilor din lume, atunci, pe de o parte, nu putem găsi nici o soluţie pentru discordanţa pe care o face vădită natura în multe cazuri referitoare la unitatea finală, iar, pe de altă parte, nu vom deduce de aici niciodată conceptul unei cauze inteligente unice, aşa cum îl extragem bazându-ne pe simpla experienţă, un

concept care să fie destul de bine determinat pentru o teologie utilizabilă într-un mod oarecare (teoretic sau practic).

Teleologia fizică ne stimulează într-adevăr să căutăm o teologie, dar ea nu ne poate oferi o asemenea disciplină, oricâte investigații empirice am face în natură și oricât am sprijini conexiunea finală, descoperită în ea prin ideile rațiunii (care în domeniul fizicii trebuie să fie teoretice). La ce ne ajută, ne putem plânge pe bună dreptate, faptul că punem la baza tuturor acestor întocmiri un intelect superior, pentru noi nemărginit și care orânduiește această lume după scopuri, din moment ce natura nu ne spune nimic despre scopul final și nici nu poate să ne spună vreodată? Dar fără el nu ne putem forma nici un punct de referință comun pentru toate aceste scopuri ale naturii și nu putem formula nici un principiu teleologic satisfăcător, nici pentru cunoașterea scopurilor încadrate într-un sistem, nici pentru formarea unui concept despre intelectul suprem, drept cauză a unei astfel de naturi, așa încât conceptul respectiv să ne poată folosi drept criteriu pentru facultatea de judecare, ce reflectează teleologic asupra naturii. Aș avea, în acest caz, un *intelect artistic,* pentru scopuri dispersate, dar nu o *înțelepciune,* pentru un scop final, care trebuie să conțină propriu-zis principiul de determinare al acelui intelect. Dar, în lipsa unui scop final, pe care numai rațiunea pură îl poate oferi *a priori* (căci toate scopurile din lume sunt condiționate empiric, și nu este posibil ca ele să conțină ceva care să fie absolut bun, ci numai ceea ce este bun în mod accidental pentru un anumit lucru), singurul care m-ar putea învăța: ce proprietăți, ce grad și ce relație îmi pot imagina între cauza supremă și natură, pentru a o putea considera pe ultima drept sistem teleologic? cum și cu ce drept aș putea să extind după plac conceptul meu foarte mărginit despre acea inteligență originară, concept care se bazează doar pe cunoștințele mele neînsemnate despre lume, despre puterea acestei ființe originare de a-și realiza ideile, despre voința ei de a face ș.a.m.d., completând acest concept până la ideea unei ființe infinite și atotștiutoare? Dacă extinderea amintită ar trebui să se realizeze în mod teoretic, ar presupune omniștiința în mine însumi, pentru ca eu să înțeleg scopurile naturii în toată conexiunea lor și pentru a mai putea concepe în plus toate celelalte planuri posibile, în comparație cu care planul prezent ar trebui să fie considerat pe drept cel mai bun. Căci fără această cunoaștere completă a efectului nu pot deduce nici un concept determinat despre cauza supremă, concept care nu poate să apară

decât în acela de inteligenţă infinită din toate punctele de vedere, adică în conceptul unei divinităţi, şi nu pot concepe deci nici un fundament pentru teologie.

Prin urmare, putem spune, în ciuda oricărei extinderi posibile a teleologiei fizice, în virtutea principiului introdus anterior, că, în conformitate cu alcătuirea şi principiile facultăţii noastre de cunoaştere, nu putem concepe altfel natura, în aspectele ei finale pe care i le cunoaştem, decât ca produsul unui intelect, căruia îi este subordonată. Dar, dacă acest intelect ar putea să mai aibă şi o intenţie finală în legătură cu întreaga natură şi cu geneza acesteia (care, în acest caz, nu şi-ar mai găsi locul în lumea sensibilă), nu poate fi constatat niciodată prin cercetarea teoretică a naturii. Rămâne incert, în ciuda cunoştinţelor pe care le avem despre el, dacă acea cauză supremă este pretutindeni un principiu originar conform unui scop final şi dacă nu este mai degrabă un principiu care acţionează prin intermediul unui intelect determinat de simpla necesitate a naturii sale, destinată producerii unor anumite forme (în analogie cu ceea ce noi numim la animale instinct artistic), fără să fim obligaţi să-i atribuim pentru aceasta înţelepciune, şi cu atât mai puţin înţelepciunea supremă, împreună cu toate celelalte însuşiri necesare pentru perfecţiunea produsului ei.

Deci teologia fizică este o teleologie fizică înţeleasă greşit, utilizabilă numai ca pregătire (propedeutică) pentru teologie. Ea este pe măsura acestei destinaţii numai prin adăugarea unui alt principiu, pe care se poate baza, dar nu în sine însăşi, aşa cum vrea să ne sugereze numele ei.

86. **Despre teologia etică**

Există o judecată care nu poate scăpa nici celui mai comun intelect când reflectează asupra existenţei obiectelor în lume şi asupra existenţei lumii însăşi, şi anume că toate creaturile, oricât de mare ar fi arta alcătuirii lor şi oricât de variată ar fi conexiunea lor finală reciprocă sau chiar întregul multiplelor sisteme de creaturi, pe care le numim incorect lumi, ar fiinţa în van dacă în ele nu ar exista oameni (fiinţe raţionale în genere). Cu alte cuvinte, fără om, întreaga creaţie ar fi zadarnică şi fără scop final. Dar nu facultatea de cunoaştere a omului (raţiunea teoretică) este în primul rând aceea care dă valoare existenţei tuturor celorlalte

lucruri ale lumii, prin faptul că există cineva care să poată *contempla* lumea. Căci, dacă această contemplare a lumii nu i-ar oferi totuși decât obiecte fără scop final, atunci faptul că este cunoscută nu conferă valoare existenței lumii. Pentru aceasta trebuie să presupunem că lumea are un scop final, față de care însăși contemplarea lumii dobândește o valoare. Iar noi nu ne imaginăm existența unui scop final al creației nici pe baza sentimentului de plăcere, şi nici pe suma plăcerilor, respectiv nu bunăstarea, plăcerea (corporală sau spirituală), într-un cuvânt fericirea, este aceea în virtutea căreia prețuim acea valoare absolută. Căci faptul că omul își transformă fericirea în intenție finală a existenței sale nu ne oferă nici un concept care să justifice ulterior pentru ce există omul în genere și ce valoare are el însuși, pentru a-şi face existența agreabilă. Trebuie să presupunem deci în prealabil că omul este scopul final al creației, ca să avem un motiv rațional pentru a explica de ce trebuie ca natura să corespundă cu fericirea omului, din moment ce prima este concepută ca un întreg absolut în conformitate cu principiile scopurilor. – Deci numai facultatea de a dori, dar nu aceea care îl face (prin porniri senzuale) dependent de natură, nici aceea datorită căreia valoarea existenței sale se bazează pe ceea ce el primește și îi produce plăcere, ci valoarea pe care şi-o poate da el singur și care constă în ceea ce înfăptuiește, cum acționează și în virtutea căror principii, dar nu ca parte a naturii, ci în libertatea facultății sale de a dori, adică numai o voință bună este cea care conferă existenței sale o valoare absolută și față de care existența lumii poate să aibă un *scop final*.

Și cea mai comună judecată a unei minți sănătoase este, la o analiză mai atentă, de acord că omul ar putea să fie scop final al creației numai în calitate de ființă morală. Ce importanță are, se va spune, că acest om acționează cu atâta talent, încât exercită o influență utilă în societate și are deci o deosebită valoare atât pentru propria lui fericire, cât și pentru folosul celorlalți, dacă el este lipsit de o voință bună? El este un obiect demn de dispreț, dacă îl considerăm după interiorul său. Și, dacă creația nu trebuie să fie lipsită în genere de scop final, atunci el, care, în calitate de om, aparține creației, trebuie totuși, ca om rău ce este, într-o lume supusă legilor morale și conform acestor legi, să-și piardă scopul subiectiv (fericirea), ca singura condiție prin care existența lui poate să subziste împreună cu scopul final.

Dar, dacă întâlnim în lume alcătuiri finale şi dacă, aşa cum cere în mod inevitabil raţiunea, subordonăm scopurile care există numai în mod condiţionat unui scop suprem necondiţionat, adică unui scop final, atunci este evident mai întâi că, în acest caz, nu este vorba de un scop al naturii (interior acesteia), întrucât ea există, ci este vorba de scopul existenţei sale, cu toată organizarea ei, deci de *scopul ultim al creaţiei,* iar în cadrul acesteia este vorba în special despre condiţia supremă, singura care permite existenţa unui scop final (adică factorul determinant al unui intelect suprem pentru producerea fiinţelor din lume).

Deoarece admitem că omul este scopul creaţiei numai ca fiinţă morală, avem în primul rând un motiv sau cel puţin condiţia principală ca să considerăm că lumea este un întreg, care subzistă în virtutea scopurilor, un *sistem* al cauzelor finale, dar mai ales un motiv ca să concepem pentru relaţia dintre scopurile naturale şi cauza inteligentă a lumii, pe care ne-o impune alcătuirea raţiunii noastre, *un principiu,* să concepem natura şi proprietăţile acestei cauze prime drept cauză supremă în imperiul scopurilor şi, în felul acesta, să determinăm conceptul acestei cauze. Acest lucru nu-l poate realiza teleologia fizică, care nu ne-a putut oferi despre ea decât concepte nedeterminate, şi de aceea nepotrivite, atât pent utilizarea teoretică, cât şi practică.

Datorită acestui principiu, astfel determinat, al cauzalităţii fiinţei prime, nu mai suntem nevoiţi să concepem această fiinţă doar ca inteligenţa care prescrie legile naturii, ci şi ca legislator suprem într-un imperiu moral al scopurilor. În legătură cu *binele suprem,* care este posibil numai sub autoritatea ei, respectiv prin subordonarea existenţei fiinţelor raţionale faţă de legile morale, ne vom imagina că această fiinţă originară este *atotştiutoare,* pentru ca nici cele mai intime convingeri (care constituie valoarea propriu-zis morală pentru fiinţele raţionale din lume) să nu-i rămână ascunse. Ne imaginăm, de asemenea, că ar fi *atotputernică,* ca să poată crea întreaga natură pe măsura scopului suprem; că ar fi *absolut bună,* şi în acelaşi timp *dreaptă,* căci aceste două însuşiri (care unite formează înţelepciunea) constituie condiţiile acţiunii unei cauze supreme a lumii, ca bine suprem, sub legi morale. În mod asemănător trebuie să concepem toate însuşirile transcendentale ca: *eterni-tate, omniprezenţă* ş.a.m.d. (căci bunătatea şi dreptatea sunt calităţi morale) care sunt presupuse în legătură cu un astfel de

scop final. – În felul acesta, teleologia *morală* completează ceea ce lipsește în teleologia fizică, și de abia ea fundamentează o *teologie*. Căci dacă teleologia fizică n-ar apela pe neobservate la teleologia morală, ci ar fi obligată să procedeze consecvent, nu ar putea să fundamenteze, pentru sine însăși, decât o *demonologie,* care nu este aptă pentru nici un concept determinat.

Dar principiul raportării lumii, datorită finalității morale a unor anumite ființe din lume, la o cauză supremă ca divinitate nu face acest lucru numai completând argumentul fizico-teleologic, instituindu-l deci cu necesitate ca fundament, ci este în această privință și suficient prin el însuși. El atrage atenția asupra scopurilor naturii și stimulează cercetarea referitoare la marea artă, de neconceput, ascunsă îndărătul formelor naturale, pentru a confirma astfel, pe baza scopurilor naturii, ce-i drept numai incidental, ideile pe care le furnizează rațiunea pură practică. Căci conceptul de ființe ale lumii subordonate legilor morale este un principiu *a priori,* după care trebuie, în mod necesar, să se aprecieze omul. Faptul că, dacă există în genere o cauză a lumii care acționează intențional și în vederea unui scop, atunci raportul moral amintit ar trebui să constituie în mod tot atât de necesar condiția posibilității creației, ca și raportul corespunzător legilor fizice (dacă acea cauză inteligentă are și ea un scop final) este considerat de către rațiune, tot în mod *a priori,* ca principiu necesar pentru aprecierea teleologică a existenței obiectelor. Acum este vorba doar de a ști dacă avem un motiv suficient pentru rațiune (speculativă sau practică) ca să atribuim un scop final cauzei supreme care acționează în virtutea scopurilor. Căci, faptul că acest scop, în conformitate cu alcătuirea subiectivă a rațiunii noastre, oricare ar fi modul în care ne imaginăm rațiunea altor ființe, nu ar putea să fie altul decât *omul subordonat legilor morale,* este un fapt care poate să aibă pentru noi *a priori* o valoare certă, pe când scopurile naturii, dimpotrivă, nu pot fi cunoscute deloc *a priori* în ordinea fizică, mai ales că nu se poate presupune în nici un fel că nu ar putea să existe o natură fără astfel de scopuri.

Observație

Să ne imaginăm un om în clipele în care sufletul său este predispus la simțăminte morale. Dacă este înconjurat de o na-

tură frumoasă și se bucură în liniște și seninătate de propria lui existență, atunci simte nevoia de a fi recunoscător cuiva pentru această stare. Dacă el se găsește în aceeași dispoziție, dar, de data aceasta, copleșit de obligații, pe care nu vrea și nu poate să le îndeplinească decât prin sacrificiu benevol, atunci simte nevoia de a îndeplini cu această ocazie un ordin și de a se supune unui conducător superior. Sau dacă împotriva datoriei a comis vreo greșeală neintenționată, prin care nu a devenit totuși răspunzător față de oameni, reproșurile pe care și le va face vor fi la fel de severe ca și acelea pe care i le-ar adresa un judecător căruia ar trebui să-i dea socoteală de acest lucru. Într-un cuvânt, el simte nevoia unei inteligențe morale, ca să aibă pentru scopul existenței sale o ființă, care, pe măsura acestui scop, să fie cauza lui și a lumii. A căuta cu orice preț impulsuri îndărătul acestor sentimente este o încercare zadarnică, căci acestea depind în mod nemijlocit de cea mai pură convingere morală. *Recunoștința, ascultarea* și *umilința* (supunerea față de o pedeapsă meritată) sunt dispoziții sufletești specifice față de datorie. Iar sufletul înclinat spre extinderea simțământului moral își imaginează de bunăvoie un obiect care nu există în lume, pentru a-și îndeplini datoria, pe cât poate, și față de acesta. Deci este cel puțin posibil, iar justificarea rezidă tocmai în gândirea morală, să ne imaginăm o trebuință pur morală pentru existența unei ființe, sub influența căreia moralitatea noastră să câștige în fermitate sau chiar în extensiune (cel puțin după reprezentarea noastră), este cu putință deci să obținem un nou obiect pentru exercitarea ei. Aceasta înseamnă că admitem în afara lumii un legiuitor moral, fără să apelăm la vreo demonstrație teoretică și, cu atât mai puțin, la vreun interes egoist, dintr-un motiv pur moral, independent de orice influență străină (cu toate că este numai subiectiv), prin simpla recomandare a unei rațiuni pure practice care își prescrie singură legile. Și, chiar dacă o astfel de dispoziție sufletească ar apărea foarte rar sau ar dura prea puțin, fiind fugitivă și fără efect durabil, și s-ar risipi chiar fără nici o reflexie asupra obiectului reprezentat într-o astfel de imagine neclară, și fără osteneala de a-l prinde în concepte clare, temeiul ei nu poate fi totuși tăgăduit, respectiv dispoziția noastră morală. Acesta este principiul subiectiv în virtutea căruia nu trebuie să ne mulțumim în cercetarea lumii cu finalitatea ei, datorată cauzelor naturale, ci trebuie să-i punem la bază o cauză

supremă care stăpânește natura în virtutea principiilor morale. – De aici mai rezultă că ne simțim obligați, prin intermediul legii morale, să tindem către un scop suprem universal, dar ne simțim pe noi și întreaga natură neputincioși pentru a-l atinge. Mai rezultă și faptul că noi, numai în măsura în care tindem către acel scop, putem aprecia că suntem în conformitate cu scopul final al unei cauze inteligente a lumii (dacă ar exista o astfel de cauză). Există astfel un motiv pur moral al rațiunii practice pentru admiterea acestei cauze (ceea ce nu implică nici o contradicție), cel puțin pentru a evita situația în care tendința respectivă, considerată cu totul zadarnică în efectele ei, ar fi lăsată să se stingă treptat.

Toate acestea semnifică doar faptul că *frica* a fost într-adevăr prima care a dat naștere zeilor (demonilor), dar abia *rațiunea,* prin intermediul principiilor ei morale, a putut da naștere conceptului de Dumnezeu (chiar dacă în teleologia naturii, ca de obicei, există multă neștiință sau chiar îndoială, din cauza dificultății de a stabili un acord, prin intermediul unui principiu verificat în mod satisfăcător, între fenomenele care în această privință se contrazic reciproc), și faptul că finalitatea morală interioară a existenței umane a completat ceea ce lipsea în cunoașterea naturii, îndemnându-l pe om să conceapă, pentru scopul final al existenței tuturor obiectelor al căror principiu nu poate satisface rațiunea decât dacă este *etic,* cauza supremă cu atributele cu care este capabilă să supună întreaga natură acelei intenții unice (față de care natura nu este decât un simplu instrument). Cu alte cuvinte, îl îndeamnă să conceapă cauza supremă ca *divinitate.*

87. **Despre dovada morală a existenței lui Dumnezeu**

Există o *teleologie fizică,* ce oferă facultății noastre de judecare teoretice reflexive o dovadă satisfăcătoare pentru admiterea existenței unei cauze inteligente a lumii. Dar noi găsim în noi înșine, și cu atât mai mult în conceptul unei ființe raționale în genere, înzestrată cu libertate (a propriei sale cauzalități), și o *teleologie morală.* Dar aceasta, întrucât relația finală poate fi determinată în noi *a priori,* împreună cu legea ei, deci poate fi recunoscută ca necesară, nu are nevoie, în acest scop, de nici o

cauză inteligentă din afara noastră pentru această legitate interioară. Cu atât mai puțin ne este permis să admitem, în legătură cu ceea ce constatăm că este de natură finală în proprietățile geometrice ale figurilor (pentru orice utilizări artistice posibile), o inteligență supremă care să le confere această finalitate. Dar această teleologie morală se referă totuși la noi, ca ființe ale lumii, și deci ca ființe legate de celelalte obiecte din lume. Aceleași legi morale ne îndeamnă să le apreciem sau ca scopuri, sau ca obiecte față de care noi înșine suntem scop final. În legătură cu această teleologie morală, care se referă la relația propriei noastre cauzalități cu scopurile și chiar cu scopul final, pe care trebuie să-l căutăm în lume, ca și la relația reciprocă dintre lume și scopul moral și la posibilitatea externă a realizării lui (spre care nu ne poate călăuzi nici o teleologie fizică), trebuie să ne întrebăm dacă ea nu constrânge cumva aprecierea noastră rațională să depășească granițele lumii și să caute, pentru relația naturii cu moralitatea din noi, un principiu suprem inteligent, pentru a ne reprezenta natura ca fiind corespunzătoare unui scop atât în raport cu legitatea morală internă, cât și cu realizarea ei posibilă. Prin urmare, există fără îndoială o teleologie morală, și aceasta este legată, atât de *nomotetica* libertății, cât și de *nomotetica* naturii, tot atât de necesar ca și legislația civilă de întrebarea unde trebuie căutată puterea executivă. Ea mai este legată în genere de toate domeniile în care rațiunea trebuie să indice un principiu pentru realitatea unei anumite ordini logice a obiectelor, care este posibilă numai în virtutea ideilor. – Vrem să prezentăm mai întâi mersul progresiv al rațiunii de la teleologia morală și de la legătura ei cu teleologia fizică spre *teologie,* și apoi să vorbim despre posibilitatea și despre valabilitatea unui asemenea mod de raționare.

Dacă admitem că existența unor anumite obiecte (sau numai existența unor anumite forme ale obiectelor) este întâmplătoare, deci admitem că existența lor este posibilă numai prin intermediul unei alte cauze, atunci putem căuta principiul suprem al acestei cauzalități, deci principiul necondiționat al condiționatului, sau în ordinea fizică, sau în ordinea teleologică (conform cu *nexu effectivo* sau *finali).* Cu alte cuvinte, ne putem întreba: care este cauza supremă producătoare sau care este scopul ei suprem (absolut necondiționat), adică scopul final al producerii sale sau al tuturor produselor sale în genere? În legătură cu aceasta se presupune apoi de la sine că această

cauză își poate crea o reprezentare a scopurilor, deci că ar fi o ființă inteligentă sau că cel puțin noi ar trebui să ne-o reprezentăm ca pe o cauză care acționează în conformitate cu legile unei astfel de ființe.

Dar, dacă cercetăm ordinea teleologică, constatăm că există un *principiu* cu care trebuie să fie de acord orice rațiune umană, chiar cea mai comună, și anume: dacă este necesar să existe în genere un *scop final,* pe care rațiunea trebuie să-l indice *a priori,* atunci acesta nu poate să fie altul decât *omul* (orice ființă rațională din lume) *supus legilor morale**. Căci (astfel judecă oricine), dacă lumea s-ar compune numai din ființe fără viață sau în parte din ființe vii, dar fără rațiune, atunci existența unei astfel de lumi nu ar avea nici o valoare, căci în ea nu ar exista nici o ființă care să aibă măcar o idee vagă despre

* Spun în mod intenţionat: Omul *supus* legilor morale şi nu Omul în *conformitate cu legile* morale, adică un om care, comportându-se conform legilor, este scopul final al creaţiei, căci prin ultima expresie spunem mai multe decât ştiam, şi anume că ar sta în puterea unui creator al lumii să facă în aşa fel încât omul să se comporte întotdeauna în conformitate cu legile morale, ceea ce presupune un concept de libertate şi de natură (despre care se poate concepe doar un creator extern), care ar trebui că conţină şi posibilitatea de a înţelege substratul suprasensibil al naturii şi identitatea acestuia cu ceea ce face posibilă în lume cauzalitatea prin libertate. Dar aceasta depăşeşte cu mult posibilităţile raţiunii noastre. Numai despre *omul supus legilor morale* putem spune, fără să depăşim limitele înțelegerii noastre, că existența lui ar constitui scopul final al lumii. Acest lucru se potriveşte perfect cu judecata raţiunii umane, care face reflecţii morale asupra mersului lumii. Noi credem că putem observa urmele unei relații finale înțelepte chiar și în ceea ce este rău, văzând doar faptul că răufăcătorul nelegiuit nu moare înainte de a fi suferit pedeapsa binemeritată a crimelor sale. Conform conceptelor noastre despre cauzalitatea liberă, comportarea bună sau rea depinde de noi, înţelepciunea supremă care conduce lumea o situăm însă în faptul că pentru prima prilejul, iar pentru ambele consecinţele sunt hotărâte după legi morale. În aceasta constă propriu-zis slava lui Dumnezeu, care este numită de către teologi, pe bună dreptate, scopul final al creaţiei. – Mai trebuie să observăm că prin cuvântul creaţie, când ne servim de el, nu înţelegem nimic altceva decât ceea ce s-a spus aici, şi anume cauza *existenței* unei *lumi* sau a obiectelor în lume (cauza substanţelor), ceea ce semnifică de altfel şi noţiunea propriu-zisă a acestui cuvânt *(actuatio substantiae est creatio),* deci care nu implică încă presupunerea unei cauze care acţionează liber, deci o cauză inteligentă (a cărei existență tocmai vrem s-o demonstrăm).

valoare. Dacă în lumea respectivă ar exista totuși și ființe raționale, a căror rațiune însă ar aprecia valoarea existenței obiectelor numai pe baza raportului naturii cu ele însele (cu bunăstarea lor), fără să fie însă în stare să-și procure ele însele o astfel de valoare (în libertate), atunci ar exista într-adevăr scopuri (relative) în lume, dar nu ar exista nici un scop final (absolut), deoarece existența unor asemenea ființe raționale ar rămâne totuși pentru totdeauna fără scop. Însă legile morale sunt de o asemenea natură, încât prescriu ceva ca scop pentru rațiune în mod necondiționat, deci exact așa cum ar pretinde conceptul de scop final. Existența unei asemenea rațiuni, care, în relația finală, poate fi propria ei lege supremă, cu alte cuvinte existența ființelor raționale supusă legilor morale este singura existență care poate fi deci concepută ca scop final al existenței unei lumi. Dacă lucrurile nu stau așa, atunci fie că existența acestei lumi nu are nici un scop, fie că se bazează pe scopuri, dar nu pe scopuri finale.

Legea morală, condiție rațional formală pentru utilizarea libertății noastre, ne obligă prin ea însăși, fără să fie condiționată material de vreun scop. Ea ne stabilește însă, și anume *a priori*, și un scop final, spre care ne obligă să tindem, iar acesta este *binele suprem din lume,* posibil prin libertate.

Condiția subiectivă în care omul (și, după toată știința noastră, orice ființă rațională finită) își poate fixa, conform legii morale, un scop final este fericirea. Prin urmare, cel mai mare bine fizic posibil din lume, spre care trebuie să tindem pe cât putem, ca scop final, este fericirea, cu condiția obiectivă a concordanței omului cu legea moralității, care îl face demn de a fi fericit.

Aceste două condiții ale scopului final, care ne este impus prin intermediul legii morale, nu ni le putem reprezenta, conform întregii noastre facultăți raționale, ca *legate* prin simple cauze naturale și ca fiind, în același timp, corespunzătoare ideii de scop final. Deci conceptul despre *necesitatea practică* a unui astfel de scop, prin aplicarea forțelor noastre, nu corespunde cu conceptul teoretic despre *posibilitatea fizică* a realizării lui, dacă nu adăugăm libertății noastre nici o altă cauzalitate (a unui mijloc) în afară de cauzalitatea naturii.

Deci trebuie să admitem o cauză morală a lumii (un creator al lumii), ca să putem presupune, conform legilor morale, un scop final, și, pe cât de necesar este acest lucru, tot atât de

necesar (adică în același grad și din același motiv) este să admitem că există un Dumnezeu*.

*

Această dovadă, căreia i se poate da cu ușurință forma preciziei logice, nu implică faptul că este la fel de necesar să admitem existența lui Dumnezeu, pe cât este de necesar să recunoaștem valabilitatea legii morale. Deci nu implică faptul că cel care nu se poate convinge de existența lui Dumnezeu s-ar putea considera eliberat de obligațiile impuse de legea morală. Nu! În acest caz, ar trebui să abandonăm doar intenția de a realiza, prin îndeplinirea legii morale, scopul final în lume (fericirea ființelor raționale, care corespunde în mod armonios cu îndeplinirea legii morale, ca binele suprem din lume). Orice ființă rațională ar trebui să se recunoască întotdeauna strict legată de prescripțiile morale, căci legile lor sunt formale, iar poruncile lor sunt necondiționate și independente de orice scop (în calitate de materie a voinței). Dar singura cerință a scopului final, așa cum îl prescrie rațiunea practică pentru ființele lumii, este un scop irezistibil, care este pus în ele prin propria lor natură (natura unor ființe finite), pe care rațiunea vrea să-l știe subordonat numai legii morale, *drept condiție* inviolabilă sau vrea să-l știe, de asemenea, generalizat în conformitate cu aceeași lege, transformând astfel promovarea fericirii în concordanță cu moralitatea în scop final. Legea morală ne obligă ca, pe măsura posibilităților noastre, să urmărim realizarea acestui scop final, oricare ar fi rodul acestei strădanii. Îndeplinirea datoriei constă în forma voinței serioase, nu în cauzele intermediare ale reușitei.

Să admitem deci că un om s-ar convinge, fie datorită slăbiciunii tuturor argumentelor speculative, atât de lăudate, fie

* Acest argument moral nu constituie o dovadă obiectiv valabilă despre existența lui Dumnezeu. El nu trebuie să dovedească necredinciosului că există un Dumnezeu, ci faptul că, dacă el vrea să gândească în mod consecvent moral, atunci *trebuie să admită* această teză între maximele rațiunii sale practice. – Aceasta nu vrea să însemne că *pentru moralitate* ar fi necesar să admitem fericirea tuturor ființelor raționale din lume în conformitate cu moralitatea lor, ci faptul că acest lucru devine *prin moralitate* necesar. Deci acesta este un argument *subiectiv,* suficient numai pentru ființe morale.

datorită multiplelor neregularități care îi apar în natură și în lumea morală, de adevărul tezei că nu există D mnezeu. El ar fi totuși, chiar față de sine însuși, un om de nimic, dacă ar vrea, pe acest motiv, să considere legile datoriei ca simple închipuiri lipsite de valoare și neobligatorii, și s-ar hotărî să le încalce fără nici o teamă. Un asemenea om ar rămâne, cu felul lui de a gândi, chiar dacă s-ar convinge ulterior de ceea ce s-a îndoit, tot un netrebnic, deși și-ar îndeplini datoria exemplar, dar numai de frică sau din dorință de câștig, fără convingerea sinceră a datoriei. Și invers, dacă el, ca om credincios, își îndeplinește datoria conform conștiinței sale, sincer și dezinteresat, dar totuși, presupunând că ar putea fi convins că nu există Dumnezeu, s-ar crede imediat eliberat de orice obligație morală, atunci convingerea sa morală intimă nu este trainică.

Deci putem presupune existența unui om cinstit (a lui Spinoza, de exemplu) care este ferm convins că nu există Dumnezeu și (deoarece, din perspectiva obiectului moralității, consecința este aceeași) nici viața viitoare. Cum va aprecia el propria sa menire finală internă determinată de legea morală pe care el o respectă în mod activ? El nu pretinde pentru sine, prin îndeplinirea ei, nici un profit, nici aici, și nici într-o altă lume, ci urmărește mai degrabă dezinteresat să înfăptuiască numai binele, spre care acea lege sfântă îi îndreaptă toate forțele. Dar strădania lui este limitată. De la natură poate, ce-i drept, să aștepte uneori un sprijin întâmplător, dar niciodată nu poate spera o concordanță legică, conformă unor reguli ferme (așa cum sunt și cum trebuie să fie maximele lui intime), a naturii cu scopul de care se simte totuși legat și impulsionat. Înșelăciune, violență și invidie vor exista întotdeauna în jurul lui, deși el însuși este cinstit, pașnic și binevoitor. Iar cei drepți, pe care îi mai întâlnește totuși, vor fi, în ciuda faptului că merită să fie fericiți, supuși de către natură, care nu ține seama de așa ceva, tuturor relelor, lipsei, bolilor și morții premature, ca orice animal de pe pământ. Și vor rămâne în această stare, până când un mormânt larg îi va înghiți pe toți (cinstiți sau necinstiți, fără discernământ), aruncându-i pe ei, care își imaginau că sunt scopuri finale ale creației, înapoi în adâncul haosului fără finalitate al materiei, din care fuseseră scoși. – Acel om bine intenționat ar trebui deci să abandoneze, ce-i drept ca imposibil, scopul pe care îl avea și ar trebui să-l aibă în vedere în acțiunea lui conformă legilor morale. Sau, dacă vrea să rămână credincios

chemării sale interioare către moralitate și să nu slăbească respectul pe care i-l inspiră în mod nemijlocit legea morală spre supunere, prin deșertăciunea unicului scop final ideal, potrivit înaltei exigențe pe care o pretinde legea morală (ceea ce nu se poate petrece fără a dăuna convingerii morale), atunci trebuie să admită, ceea ce de altfel și poate să facă, nefiind, cel puțin în sine, contradictoriu din perspectivă practică, adică pentru a-și forma cel puțin un concept despre posibilitatea scopului final care îi este prescris pe cale morală, existența unui creator *moral* al lumii, adică existența lui Dumnezeu.

88. **Valabilitatea relativă a dovezii morale**

Rațiunea pură, ca facultate practică, deci ca facultate destinată să determine prin idei (concepte pure ale rațiunii) utilizarea liberă a cauzalității noastre, nu conține numai în legea morală un principiu regulativ al acțiunilor noastre, ci oferă prin aceasta, în același timp, un principiu constitutiv subiectiv în conceptul unui obiect, pe care îl poate gândi numai rațiunea, și care va trebui să fie realizat în lume prin acțiunea noastră conformă cu legea morală. Ideea unui scop final în utilizarea libertății, conformă cu legile morale, are deci o realitate subiectiv *practică.* Suntem determinați *a priori* prin rațiune să promovăm, cu toată tăria, binele suprem al lumii, care constă în legătura celei mai mari bunăstări a ființelor raționale din lume cu cea mai înaltă condiție a binelui din ele, respectiv în legătura fericirii universale cu moralitatea cea mai riguroasă. În cadrul acestui scop final, posibilitatea uneia dintre părți, și anume a fericirii, este condiționată empiric, adică depinde de alcătuirea naturii (dacă aceasta corespunde sau nu acestui scop). Din punct de vedere teoretic însă, fericirea rămâne problematică. Cealaltă parte, și anume moralitatea, în cadrul căreia suntem liberi față de acțiunea naturii, este, în ce privește posibilitatea ei, stabilită *a priori* și este certă din punct de vedere dogmatic. Deci pentru realitatea obiectiv teoretică a conceptului de scop final al ființelor raționale din lume este necesar ca nu numai noi să avem un scop final propus *a priori,* ci este necesar ca și creația, adică lumea însăși să aibă un scop final pe măsura propriei sale existențe. Acest lucru, dacă ar putea fi dovedit *a priori,* ar adăuga la realitatea subiectivă a scopului final și o

realitate obiectivă. Căci, dacă creația are pretutindeni un scop final, noi nu-l putem concepe decât în concordanță cu scopul moral (singurul care face posibil conceptul de scop). Dar noi găsim realmente scopuri în lume și teleologia fizică ne prezintă atât de multe încât, judecând conform rațiunii, avem motive suficiente să acceptăm, în cele din urmă, ca principiu de cercetare a naturii, că în natură nu există nimic fără scop. Dar scopul final al naturii nu poate fi găsit în ea însăși. Prin urmare, acest scop, așa cum ideea despre el subzistă numai în rațiune, poate și trebuie, chiar în virtutea posibilității lui obiective, să fie căutat numai la ființele raționale. Însă rațiunea practică a acestor ființe nu numai că indică acest scop final, ci îi determină și conceptul față de singurele condiții în care putem concepe un scop final al creației.

Însă se pune întrebarea dacă realitatea obiectivă a conceptului de scop final al creației nu poate fi demonstrată în mod satisfăcător și pentru cerințele teoretice ale rațiunii pure, dacă nu chiar apodictic pentru facultatea de judecare determinativă, cel puțin suficient pentru maximele facultății de judecare teoretic reflexive. Acesta este minimul care i se poate pretinde filosofiei speculative, care consideră că ar putea să reunească scopul moral cu scopurile naturale prin intermediul ideii unui singur scop, dar și acest minim reprezintă mai mult decât poate realiza această filosofie.

Bazându-ne pe principiul facultății de judecare teoretic reflexive, am putea susține că, dacă avem motive să admitem pentru produsele finale ale naturii o cauză supremă a naturii, a cărei cauzalitate trebuia concepută față de realitatea naturii (creația) ca fiind de alt tip decât acela pe care îl necesită mecanismul naturii, cu alte cuvinte cauzalitatea unui intelect, atunci vom avea motive suficiente să concepem și în legătură cu această ființă originară nu numai scopuri pentru întreaga natură, ci și un scop final. Acest lucru, chiar dacă nu am dori să demonstrăm existența unei asemenea ființe, ar fi totuși necesar cel puțin (așa cum s-a petrecut în teleologia fizică) pentru a ne convinge că posibilitatea unei asemenea lumi poate fi înțeleasă nu numai prin scopuri, ci și prin faptul că punem la baza existenței lumii un scop final.

Dar scopul final este un simplu concept al rațiunii noastre practice. El nu poate fi dedus, pentru aprecierea teoretică a naturii, din date empirice și nu poate fi aplicat nici la cunoaș-

terea naturii. Nu este posibilă nici o altă utilizare a acestui concept decât aceea destinată rațiunii practice în raport cu legile morale. Scopul final al creației constă în acea alcătuire a lumii care corespunde cu ceea ce doar noi putem determina pe baza legilor, deci cu scopul final al rațiunii noastre pure practice, și anume în măsura în care ea trebuie să fie practică. – Însă, datorită legii morale, care ne impune acest scop final, cu o intenție practică, respectiv pentru utilizarea forțelor noastre în vederea realizării lui, suntem îndreptățiți să admitem posibilitatea realizării lui, și deci o natură a obiectelor care să-i corespundă (căci, fără intervenția naturii, pentru a îndeplini o condiție superioară forțelor noastre, realizarea lui ar fi imposibilă). Deci avem o justificare morală pentru a concepe și un scop final al creației lumii.

Dar nu putem trece încă de la teleologia morală la o teologie, respectiv la existența unui creator moral al lumii, ci numai la un scop final al creației, care este determinat pe această cale. O a doua concluzie constă în faptul că pentru această creație, adică pentru existența obiectelor, conform unui *scop final*, ar trebui mai întâi să admitem drept creator al lumii o ființă inteligentă, dar nu numai o ființă inteligentă (cum am admis pentru posibilitatea obiectelor din natură, pe care am fost nevoiți să le considerăm ca *scopuri*), ci una care să fie în același timp *morală*, deci să admitem un Dumnezeu. Natura acestei concluzii vădește faptul că este potrivită doar pentru facultatea de judecare, pe măsura conceptelor rațiunii practice, și anume pentru facultatea de judecare reflexivă, nu pentru cea determinativă. Căci nu putem pretinde să înțelegem că, deși în noi rațiunea practică morală este, după principiile ei, esențialmente deosebită de rațiunea practică tehnică, ar trebui să se petreacă același lucru și în cazul cauzei supreme a lumii, dacă este acceptată ca inteligență, și că ea ar avea nevoie de un tip special de cauzalitate pentru scopul final, deosebit de acela simplu pentru scopurile naturii. Deci admitem că scopul nostru final nu ne oferă numai o *bază morală* pentru admiterea unui scop final al creației (ca efect), ci și pentru admiterea unei *ființe morale* ca principiu originar al creației. Putem spune totuși că *datorită naturii facultății noastre raționale* nu ne putem explica deloc posibilitatea unei astfel de finalități raportate la *legea morală* și la obiectul acestei legi, așa cum subzistă în acest scop final, fără

să admitem un creator și un conducător al lumii, care este în același timp și legiuitor moral.

Realitatea unui creator suprem și legiuitor moral este deci suficient argumentată numai *pentru uzul practic al rațiunii noastre,* dar în privința existenței lui nu s-a precizat teoretic nimic. Căci realitatea lui necesită, pentru posibilitatea scopului ei, care ne este impus de altfel prin propria ei legiferare, o idee, prin care este înlăturat obstacolul ce rezidă în faptul că existența creatorului nu poate fi constatată pe baza conceptului pur natural de lume (suficient pentru facultatea de judecare reflexivă). Și astfel, ideea respectivă dobândește realitate practică, chiar dacă, din punct de vedere teoretic, toate mijloacele de obținere a unei astfel de realități, necesară pentru explicarea naturii și determinarea cauzei supreme, lipsesc cunoașterii speculative. Pentru facultatea de judecare teoretic reflexivă, teleologia fizică a dovedit, cu argumente suficiente, pornind de la scopurile naturii, existența unei cauze inteligente a lumii. Pentru facultatea de judecare practic reflexivă, acest lucru îl realizează teleologia morală prin conceptul de scop final, pe care ea este nevoită, din motive practice, să-l atribuie creației. Însă realitatea obiectivă a ideii de Dumnezeu, în calitate de creator moral al lumii, nu poate fi, ce-i drept, dovedită *numai* prin scopuri fizice. Totuși, dacă cunoașterea scopurilor fizice este asociată cu cunoașterea scopului moral, atunci primele, în conformitate cu maxima rațiunii pure, care prevede realizarea, pe cât este posibil, a unității principiilor, sunt de mare importanță pentru sprijinirea realității practice a ideii de Dumnezeu, prin ideea pe care a pregătit-o în perspectivă teoretică, pentru facultatea de judecare.

Dar, pentru evitarea unei înțelegeri greșite, care poate să apară cu ușurință, este foarte necesar să remarcăm în primul rând faptul că putem să *concepem* însușirile ființei supreme numai prin analogie. Căci cum am putea să examinăm natura acestei ființe dacă experiența nu ne oferă nimic asemănător? În al doilea rând, noi nu putem prin aceasta decât să concepem ființa supremă, dar nu putem s-o *cunoaștem* și nici să-i atribuim însușiri pe cale teoretică. căci acest lucru ar reveni, în planul speculativ al rațiunii noastre, facultății de judecare determinative, respectiv sarcina de a înțelege *ce este în sine* cauza supremă a lumii. Însă aici avem de-a face numai cu conceptul pe care ni-l putem forma despre această cauză, în conformitate

cu alcătuirea facultăţilor noastre de cunoaştere. În plus, ne întrebăm dacă trebuie sau nu să admitem existenţa ei pentru a oferi, de asemenea, numai realitate practică unui scop, pentru a cărui realizare raţiunea pură practică ne obligă *a priori,* fără nici o altă presupoziţie, să luptăm cu toate forţele, adică pentru a putea concepe posibilitatea unui efect intenţionat. Acel concept poate fi transcendent pentru raţiunea speculativă; însuşirile pe care le atribuim fiinţei astfel concepute pot implica, folosite în mod obiectiv, caracteristici antropomorfice, ele nu sunt folosite pentru a determina natura, inaccesibilă pentru noi, a acelei fiinţe, ci pentru a ne determina prin intermediul lor pe noi înşine şi voinţa noastră. Noi denumim o cauză după conceptul pe care îl avem despre efect (dar numai pe baza relaţiei cauzale), fără intenţia de a determina astfel natura internă a cauzei respective prin intermediul singurelor proprietăţi, obţinute numai pe cale empirică, pe care le cunoaştem în legătură cu astfel de cauze. De exemplu, atribuim sufletului, printre altele, şi o *vim locomotivam,* deoarece apar într-adevăr mişcări reale ale corpului, a căror cauză rezidă în reprezentările sufletului, fără intenţia de a-i atribui, prin aceasta, şi singura modalitate în care noi cunoaştem forţele motrice (şi anume prin atracţie, apăsare, lovire, deci mişcări care presupun întotdeauna o fiinţă care există în spaţiu). Tot astfel va trebui să admitem *ceva* care să conţină cauza posibilităţii şi a realităţii practice, respectiv cauza posibilităţii de realizare a unui scop final moral necesar. Dar pe acest ceva ni-l putem imagina, în raport cu natura efectului pe care îl aşteptăm din partea lui, ca pe o fiinţă înţeleaptă, care conduce lumea în virtutea legilor morale; şi, în conformitate cu specificul facultăţilor noastre de cunoaştere, trebuie s-o concepem drept o cauză a obiectelor deosebită de natură, pentru a exprima numai *relaţia* acestei fiinţe, care depăşeşte toate facultăţile noastre de cunoaştere, cu obiectul raţiunii *noastre* practice, fără ca prin aceasta să-i atribuim teoretic singura cauzalitate de acest tip pe care o cunoaştem, respectiv intelect şi voinţă. Nu intenţionăm nici măcar să deosebim, din punct de vedere obiectiv, cauzalitatea concepută în legătură cu ea, în raport cu ceea ce este *pentru noi* scop final, de cauzalitatea în raport cu natura (şi determinaţiile finale ale acesteia în genere); putem accepta această deosebire ca fiind necesară numai din punct de vedere subiectiv, pentru specificul facultăţii noastre de

cunoaștere, și ca valabilă pentru facultatea de judecare reflexivă, și nu pentru cea obiectiv determinativă. Dar, din perspectiva practicului, un astfel de principiu *regulativ* (pentru prudență sau înțelepciune) este totodată *constitutiv,* adică practic determinat, pentru a acționa conform unui scop care, potrivit specificului facultăților noastre de cunoaștere, poate fi conceput ca posibil doar într-un anumit mod. Același principiu, ca principiu de apreciere a posibilității obiective a obiectelor, nu este determinat teoretic în nici un fel (adică și obiectului îi revine singurul tip de posibilitate care revine facultății noastre de a gândi), ci este numai un principiu *regulativ* pentru facultatea de judecare reflexivă.

Observație

Această dovadă morală nu este un argument nou, ci doar unul rediscutat. Căci ea a existat în facultatea rațională a omului înainte de prima ei manifestare și s-a dezvoltat în continuare o dată cu progresul culturii. Din momentul în care oamenii au început să reflecteze asupra dreptății și nedreptății, pe vremea când, ignorând încă finalitatea naturii, o foloseau fără să-și imagineze altceva decât mersul obișnuit al naturii, a trebuit să se ajungă în mod inevitabil la judecata că în cele din urmă nu se poate să fie indiferent dacă un om s-a comportat cinstit sau nu, drept sau brutal, cu toate că până la sfârșitul vieții, cel puțin în mod vizibil, el n-a avut parte de fericire pentru virtuțile sale sau n-a fost pedepsit pentru fărădelegile lui. Este ca și cum oamenii ar percepe în ei înșiși o voce care le spune că lucrurile ar trebui să meargă altfel. Deci trebuie să existe în ei nedezvăluită și reprezentarea, deși obscură, despre ceva către care oamenii se simțeau obligați să năzuiască și care nu se putea împăca cu un astfel de sfârșit sau cu care, dacă oamenii considerau mersul lumii ca singura ordine a obiectelor, ei nu știau să acorde acea finalitate interioară a sufletului. Oricât de divers și de primitiv și-ar fi imaginat modul în care ar putea fi îndreptată o astfel de nepotrivire (care pentru sufletul omului trebuie să fie mult mai revoltătoare decât întâmplarea oarbă, pe care doreau s-o pună ca principiu la baza aprecierii naturii), totuși ei nu puteau să-și imagineze niciodată un alt principiu pentru posibilitatea de împăcare a naturii cu legea lor morală interioară, în afară de cauza supremă care conduce lumea

în conformitate cu legile morale. Căci scopul final din ei înșiși, impus ca datorie, intra în contradicție cu natura exterioară lor, lipsită de orice scop final, în care acel scop trebuie totuși să devină real. Oamenii puteau să născocească tot felul de absurdități despre natura intimă a acelei cauze a lumii; totuși acea relație morală care intervenea în conducerea lumii rămânea mereu aceeași, respectiv o relație în genere ușor de înțeles pentru rațiunea cea mai necultivată, în măsura în care este considerată practică, în timp ce rațiunea speculativă nu poate ține pasul cu ea. – De asemenea, după toate probabilitățile, abia acest interes moral a atras atenția asupra frumuseții și scopurilor naturii, care au slujit apoi de minune la întărirea acelei idei, deși nu au putut să o fundamenteze, dar nici nu s-au putut lipsi de interesul moral, deoarece însăși cercetarea scopurilor naturii dobândește acel interes nemijlocit numai în relație cu scopul final, interes care se manifestă într-o măsură atât de mare în admirația dezinteresată a naturii.

89. **Despre utilitatea argumentului moral**

Limitarea rațiunii, privitor la toate ideile noastre despre suprasensibil, la condițiile utilizării ei practice, are în legătură cu ideea de Dumnezeu avantajul neîndoielnic că împiedică *teologia* să se avânte în *teosofie* (în concepte transcendente care tulbură rațiunea) sau să decadă în *demonologie* (un mod de reprezentare antropomorfică a ființei supreme); ea împiedică religia să alunece în *teurgie* (iluzia mistică de a putea simți alte ființe suprasensibile și de a avea influență asupra lor) sau în *idolatrie* (credința superstițioasă de a putea obține, prin alte mijloace decât convingerea morală, bunăvoința ființei supreme)*.

Căci dacă permitem vanității sau aroganței sofistice să determine în mod teoretic (extinzând cunoașterea) cel mai neînsemnat

* Idolatria, în sens practic, rămâne acea religie care își imaginează că ființa supremă este dotată cu astfel de atribute încât și altceva, în afară de moralitate, ar putea să constituie o condiție suficientă pentru ca activitatea omului să corespundă voinței divine. Căci, oricât de pur și lipsit de imagini sensibile ne-am putea elabora pe plan teoretic acel concept, el este totuși reprezentat apoi în plan practic ca un *idol*, deci antropomorfic, conform specificului voinței noastre.

lucru referitor la suprasensibil și dacă îi permitem să facă considerații despre existența și specificul naturii divine, despre intelectul și voința ei, despre legile acestora și despre însușirile referitoare la lume care decurg din ele, atunci aș dori să aflu unde și în ce punct vrem să limităm pretențiile rațiunii. Căci chiar de acolo de unde provin aceste considerații ne putem aștepta să se mai ivească și altele (prin simplul fapt, cum se crede, că ne încordăm gândirea). Limitarea unor astfel de pretenții ar trebui să fie făcută în virtutea unui anumit principiu, nu numai din cauza constatării că nici o încercare făcută cu ele până acum nu a reușit, căci aceasta nu dovedește nimic contra posibilității unui rezultat mai bun. Aici nu poate fi admis alt principiu în afară de faptul că nu se poate determina absolut nimic pe cale teoretică (decât numai în mod negativ) referitor la suprasensibil sau de faptul că rațiunea noastră ar conține în sine o comoară încă neutilizată, de cine știe cât de multe cunoștințe extensive, care ne așteaptă pe noi și pe urmașii noștri. – În ce privește însă religia, adică morala raportată la Dumnezeu ca legiuitor, dacă cunoașterea teoretică a lui Dumnezeu ar trebui să preceadă morala, atunci aceasta ar trebui să se orienteze după teologie. În acest caz, nu numai că s-ar introduce în locul unei legiferări interioare necesare a rațiunii o legiferare arbitrară a unei ființe supreme, ci chiar și în cadrul acesteia, toate deficiențele modului nostru de a înțelege natura ființei supreme s-ar răsfrânge și asupra prescripției morale, și astfel ar dăuna religiei, făcând-o imorală.

În legătură cu speranța într-o viață viitoare, dacă, în locul scopului final, pe care, în conformitate cu prescripția legii morale, trebuie să-l îndeplinim noi înșine, consultăm, în vederea obținerii unui îndreptar al judecății raționale asupra destinului nostru (care este considerat ca necesar sau acceptabil numai în perspectivă practică), facultatea noastră de cunoaștere teoretică, atunci psihologia, ca și teologia în cazul precedent, nu ne oferă, în această privință, decât un concept negativ despre ființa noastră cugetătoare. Este vorba de faptul că nici una dintre acțiunile ei și nici unul dintre fenomenele simțului intern nu pot fi explicate materialist, că despre natura ei specifică și despre dăinuirea sau dispariția personalității sale după moarte nu este posibilă deci absolut nici o judecată extensiv determinativă pe baza principiilor speculative, care să fie obținută prin intermediul facultății noastre teoretice de cunoaștere. Deci aici totul depinde de aprecierea teleologică a

existenței noastre din punct de vedere practic necesar și de admiterea supraviețuirii noastre drept condiție indispensabilă pentru scopul final pe care ni-l impune pur și simplu rațiunea. Astfel, se face vădit aici în același timp și avantajul (care la prima vedere pare un neajuns) că, așa cum teologia pentru noi nu poate să devină niciodată teosofie, nici psihologia rațională nu poate deveni vreodată, ca știință extensivă, *pneumatologie,* așa cum este sigur că, pe de altă parte, psihologia nu poate să decadă în materialism. Ea rămâne mai degrabă o simplă *antropologie* a simțului intern, adică o cunoaștere a sinelui nostru cugetător *în viață,* iar, în calitate de cunoaștere teoretică, o simplă disciplină empirică. Psihologia rațională, dimpotrivă, nu este, în raport cu problema existenței noastre veșnice, o știință teoretică, ci se bazează pe o singură concluzie a teleologiei morale, ca de altfel și întreaga ei utilizare, care nu este necesară pentru teleologia morală decât în vederea destinului nostru practic.

90. **Despre felul asentimentului într-o dovadă teleologică a existenței lui Dumnezeu**

Pentru orice dovadă, fie că ceea ce trebuie dovedit este dat (ca în cazul demonstrației prin observarea obiectelor sau prin experiment) prin întruchipare empirică nemijlocită, fie că rezultă prin rațiune din principii *a priori,* se cere, înainte de toate, ca ea să nu *înduplece,* ci să *convingă* sau cel puțin să acționeze în direcția convingerii. Cu alte cuvinte, se cere ca dovada sau concluzia să nu fie un simplu factor determinant, subiectiv (estetic), care să determine adeziunea (simpla aparență), ci să fie obiectiv valabil și să constituie un principiu logic al cunoașterii, căci altfel intelectul este fascinat, dar nu convins. Un exemplu de dovadă aparentă de acest tip este aceea care, probabil cu bună intenție, dar ascunzându-i totuși slăbiciunea în mod premeditat, se folosește în teologia naturală atunci când se invocă marea mulțime de argumente pentru originea obiectelor naturii în conformitate cu principiul scopurilor și se face uz de simplul principiu subiectiv al rațiunii, și anume de tendința proprie acesteia de a substitui mai multor principii unul singur, acolo unde acest lucru se poate petrece fără contradicție, și de a adăuga acestui principiu condițiile care îi lipsesc pentru a

desăvârși astfel, prin completare arbitrară, conceptul unui obiect. Căci, desigur, din moment ce întâlnim atâtea produse în natură care ne sugerează existența unei cauze inteligente, de ce să nu concepem, în locul multiplelor cauze de acest fel, mai bine una singură, atribuindu-i nu numai inteligență superioară, putere ș.a.m.d., ci și omnisciență și atotputernicie, într-un cuvânt s-o concepem ca o cauză suficientă pentru a justifica proprietățile tuturor lucrurilor posibile? În plus, de ce să nu atribuim acestei ființe originare, unice și omnipotente nu numai intelect pentru legile și produsele naturii, ci, în calitate de cauză morală a lumii, și cea mai înaltă rațiune practică morală? Căci astfel, prin desăvârșirea conceptului se instituie un principiu suficient atât pentru înțelegerea naturii, cât și pentru înțelepciunea morală, luate împreună, iar împotriva posibilității unei astfel de idei nu se poate face nici o obiecție relativ întemeiată. Dacă sunt puse în același timp în mișcare resorturile morale ale sufletului și se adaugă prin forță retorică (de care ele sunt pe deplin demne) un interes viu față de ele, atunci se naște încrederea în suficiența obiectivă a dovezii și o aparență salutară (în cele mai multe cazuri ale întrebuințării ei), care se dispensează cu totul de orice examinare critică a trăiniciei logice a dovezii, manifestând chiar silă și repulsie împotriva ei, de parcă examinarea critică s-ar baza pe o îndoială nelegiuită. – Aici, în măsura în care se urmărește utilitatea propriu-zis populară, nu se poate obiecta nimic. Dar împărțirea acestui argument în cele două părți eterogene pe care le conține, și anume în ceea ce aparține teleologiei fizice și ceea ce aparține teleologiei morale, nu poate și nici nu trebuie să fie împiedicată, căci contopirea lor face imposibilă recunoașterea locului în care subzistă nervul propriu-zis al dovezii și în care parte, și cum ar trebui să fie perfecționată, ca să-i putem susține valabilitatea în fața celei mai severe instanțe (chiar dacă am fi nevoiți să recunoaștem, pentru una din părți, slăbiciunea înțelegerii noastre raționale). De aceea, este de datoria filosofului (chiar dacă el nu pune preț pe sinceritatea care i se pretinde) să descopere iluzia, deși atât de salutară, căreia îi poate da naștere o astfel de contopire, și să despartă ceea ce aparține numai înduplecării de ceea ce aparține convingerii (ambele fiind determinații ale acordului, care se deosebesc nu numai gradual, ci și ca gen), pentru a expune deschis

starea de spirit proprie acestei dovezi în toată puritatea ei, și pentru a putea supune această dovadă în mod deschis celui mai sever examen.

O dovadă însă, care vrea să convingă, poate fi la rândul ei de două tipuri: ea trebuie să dovedească sau *ce este* obiectul *în sine* sau *ce este pentru noi* (pentru oameni în genere), în conformitate cu principiile rațiunii care ne sunt necesare pentru aprecierea lui (primul tip desemnează o dovadă κατ'αλήθειαν, iar ultimul κατ' ἄνθρωπον, cuvântul ανθρωπος având semnificația de om în genere). În primul caz, dovada se bazează pe principii suficiente pentru facultatea de judecare determinativă; în al doilea caz, se bazează pe principii suficiente numai pentru facultatea de judecare reflexivă. În ultimul caz, bazându-se numai pe principii teoretice, dovada nu acționează niciodată în vederea convingerii. Dacă se bazează însă pe un principiu practic al rațiunii (care este deci universal și necesar valabil), atunci dovada poate pretinde să convingă, în ordine pur practică, respectiv morală. O dovadă *acționează* însă *în vederea convingerii,* fără a convinge încă dacă este îndreptată numai în această direcție, deci dacă conține în sine numai motive obiective pentru acest scop, care, deși nu sunt încă suficiente pentru certitudine, nu servesc totuși numai ca simple motive subiective ale judecării în vederea înduplecării.

Dar orice argument teoretic este suficient sau (1) pentru demonstrația prin *raționamente* riguros logice, sau, unde nu are loc acest lucru, (2) pentru *raționamentul prin analogie;* sau chiar (3) pentru *opinia probabilă,* sau, în sfârșit, (4) ceea ce reprezintă minimul, pentru acceptarea ca *ipoteză* a unui principiu explicativ care nu este decât posibil. – Însă eu consider în genere că nici un argument care acționează în vederea convingerii teoretice nu ajunge să producă un asentiment de acest tip, de la cel mai înalt până la cel mai mic grad, dacă teza despre existența unei ființe originare, ca existență a unui Dumnezeu, ar trebui să fie dovedită în sensul întregului conținut al acestui concept, deci în sensul unui creator *moral* al lumii, astfel încât prin el să fie indicat în același timp scopul final al creației.

(1) În legătură cu demonstrația *logic legitimă,* în care se trece de la universal la particular, s-a dovedit în mod convingător în critică faptul că, întrucât conceptului unei ființe, care trebuie căutată în afara naturii, nu-i corespunde nici o intuiție posibilă

pentru noi, şi că, întrucât acest concept rămâne pentru noi veşnic problematic, trebuind să fie determinat teoretic prin predicate sintetice, urmează că nu dispunem de absolut nici o cunoaştere referitoare la această fiinţă (care să contribuie la extinderea cunoştinţelor noastre teoretice). Iar conceptul particular de fiinţă suprasensibilă nu poate fi subsumat principiilor generale ale naturii obiectelor, pentru a conchide de la principii la această fiinţă, căci principiile respective sunt valabile numai pentru natură ca obiect al simţurilor.

(2) Dintre două obiecte de tipuri diferite, unul poate fi totuşi *gândit* chiar în punctul eterogenităţii lor, prin analogie* cu celălalt. Dar, din ceea ce constituie eterogenitatea lor nu putem

---

* *Analogia* (în sens calitativ) reprezintă identitatea relaţiei dintre principii şi consecinţe (cauze şi efecte), întrucât ea are loc, făcându-se abstracţie de deosebirea specifică a obiectelor sau a acelor proprietăţi în sine (adică considerate în afara acestei relaţii) care conţin principiul consecinţelor similare. Ne imaginăm astfel, în legătură cu acţiunile artistice ale animalelor, în comparaţie cu cele ale omului, că motivul, pe care nu-l cunoaştem, al acestor acţiuni ar fi analog cu motivul acţiunilor umane pe care îl cunoaştem (raţiunea), deci îl concepem ca *analogon* al raţiunii. Prin aceasta, vrem să indicăm, în acelaşi timp, că principiul capacităţii artistice animale, sub denumirea unui instinct, se deosebeşte în fapt de raţiune (în mod specific), având totuşi o relaţie asemănătoare cu efectul (construcţia biberului comparată cu cea umană). - Dar, din faptul că omul utilizează în vederea construcţiilor sale *raţiunea*, nu pot conchide totuşi că biberul ar trebui să aibă şi el raţiune şi nu pot numi aceasta o *concluzie* prin analogie. Dar, din modul similar de acţiune al animalelor (al cărui motiv nu-l putem percepe nemijlocit) comparat cu modul de acţiune uman (de al cărui motiv suntem conştienţi în mod nemijlocit), putem conchide cu totul corect *prin analogie* că animalele acţionează şi *după reprezentări* (că nu sunt maşini, cum vrea Cartesius) şi, făcând abstracţie de diferenţa lor specifică, sunt totuşi, după gen (ca fiinţe vii), identice cu omul. Principiul care ne îngăduie să conchidem astfel constă în identitatea motivului pentru care socotim, având în vedere determinaţia amintită, că animalele ar fi de acelaşi gen cu omul ca om, căci le comparăm reciproc din afară, după acţiunile lor. Este un principiu *par ratio.* Tot astfel, pot concepe acţiunea cauzei supreme a lumii, comparând produsele finale ale acesteia din lume cu operele artistice ale omului, în analogie cu un intelect, dar nu pot *conchide* prin analogie că ea ar avea totuşi astfel de proprietăţi, căci aici lipseşte tocmai principiul posibilităţii unei astfel de concluzii, şi anume *paritas rationis,* de a socoti că fiinţa supremă şi omul ar fi (în privinţa cauzalităţii ambilor) de unul şi acelaşi gen. Cauzalitatea fiinţelor terestre, care este întotdeauna condiţionată sensibil (cum este şi cauzalitatea prin intelect), nu poate fi trecută pe seama unei fiinţe, care nu are comun cu fiinţele terestre nici un alt concept de gen decât conceptul de obiect în genere.

conchide de la unul la celălalt prin analogie, adică nu putem să-i transferăm celuilalt nota respectivă a diferenței specifice. Astfel, prin intermediul analogiei cu legea egalității dintre acțiune și reacție din cadrul atracției și a respingerii reciproce a corpurilor, îmi pot imagina și comunitatea membrilor unei societăți în conformitate cu regulile dreptului, dar societății respective nu-i pot transfera acele determinații specifice (atracția și respingerea materială) și deci nu le pot atribui nici cetățenilor, pentru a constitui un sistem care să se numească stat. – În mod asemănător, putem concepe și cauzalitatea ființei originare față de obiectele lumii, ca scopuri ale naturii, prin analogie cu un intelect considerat ca principiu al formelor proprii acelor produse pe care le numim opere de artă (căci acest lucru se petrece numai în vederea utilizării teoretice sau practice a facultății noastre de cunoaștere, pe care trebuie s-o dăm conceptului amintit relativ la obiectele naturale din lume, pe baza unui anumit principiu). Dar, din faptul că, în cazul ființelor terestre, trebuie să atribuim intelect cauzei care produce un efect artificial, nu putem conchide în nici un caz, prin analogie, că și ființei, care este cu totul diferită de natură, i-ar reveni, privitor la natura însăși, aceeași cauzalitate pe care o constatăm la om; căci acest lucru privește tocmai punctul eterogenității care este gândit chiar în noțiunea de ființă originară, între o cauză condiționată sensibil față de efectele ei și de ființa originară suprasensibilă; deci cauzalitatea în discuție nu poate fi transferată conceptului respectiv. – Tocmai în faptul că trebuie să-mi imaginez cauzalitatea divină numai prin analogie cu un intelect (facultate pe care nu o mai cunoaștem la nici o altă ființă decât la omul condiționat sensibil) rezidă interdicția de a atribui ființei divine intelect în sensul propriu al cuvântului*.

(3) *Opinarea* nu are loc în procesul judecării *a priori,* căci prin opinie sau se cunoaște ceva ca fiind cu totul sigur sau nu se cunoaște nimic. Însă, chiar dacă argumentele date, de la care pornim (în cazul de față, de la scopurile din lume), sunt empirice, cu ajutorul lor nu putem totuși să ne exprimăm opinia

* Prin aceasta, nu pierdem nimic din reprezentarea relațiilor dintre această ființă și lume, nici în privința consecințelor teoretice, nici în privința consecințelor practice care decurg din acest concept. Dorința de a cerceta ce este această ființă în sine denotă o curiozitate pe cât de inutilă, pe atât de zadarnică.

despre lumea suprasensibilă și nici să acordăm unor astfel de judecăți îndrăznețe cea mai mică pretenție de probabilitate. Căci probabilitatea este o parte dintr-o anumită serie de argumente a căror certitudine este posibilă (argumentele ei, față de o demonstrație satisfăcătoare, sunt analoge raportului dintre parte și întreg). În raport cu această serie trebuie să poată fi completat acel argument insuficient. Deoarece argumentele însă, ca factori determinanți care asigură certitudinea uneia și aceleiași judecăți, trebuie să fie de același tip, căci altfel nu ar alcătui împreună o mărime (cum este certitudinea), nu se poate ca o parte a lor să subziste în cadrul limitelor unei experiențe posibile, iar alta în afara oricărei experiențe posibile. Deci, datorită faptului că argumentele pur empirice nu conduc la nimic suprasensibil, iar lipsurile din seria lor nu pot fi completate cu nimic, nici încercarea de a ajunge prin intermediul lor la suprasensibil și la cunoașterea acestuia nu poate să ducă la ceva pozitiv. Ca atare, într-o judecată despre suprasensibil, bazată pe argumente provenite din experiență, nu poate să apară nimic verosimil.

(4) Trebuie ca cel puțin posibilitatea a ceea ce urmează să devină *ipoteză* pentru explicarea posibilității unui fenomen dat să fie pe deplin certă. Este suficient să renunț, în cazul unei ipoteze, la cunoașterea realității (care este încă afirmată într-o opinie dată ca verosimilă), la mai mult nu pot renunța, căci cel puțin posibilitatea a ceea ce pun la baza unei explicații trebuie să nu fie supusă nici unei îndoieli, altfel plăsmuirile fantastice ar fi fără sfârșit. Dar a admite posibilitatea unei ființe suprasensibile, determinată în virtutea unor anumite concepte, ar fi o presupoziție cu totul neîntemeiată; căci aici nu este dată nici una dintre condițiile necesare unei cunoașteri, conforme cu ceea ce se bazează în ea pe intuiție și deci căreia, în calitate de criteriu al acestei posibilități, nu-i rămâne decât principiul contradicției (care nu poate dovedi nimic altceva decât posibilitatea gândirii și a obiectului gândit).

De aici rezultă că rațiunea umană nu ne poate oferi absolut nici o demonstrație teoretică pentru existența ființei originare ca divinitate sau pentru existența sufletului ca spirit nemuritor, și nu poate să producă nici cel mai mic grad de asentiment. Acest lucru este pe deplin justificat, căci noi nu dispunem de nici o materie pentru determinarea ideilor despre suprasensibil, ci trebuie s-o obținem de la obiectele lumii sensibile. Dar o astfel de materie este cu totul nepotrivită pentru obiectul divin. În

lipsa acestor determinații, nu ne rămâne altceva decât conceptul despre ceva non sensibil, care ar conține principiul ultim al lumii sensibile, dar care nu constituie încă o cunoștință (ca extindere a conceptului) despre natura internă a acestui principiu.

91. **Despre tipul de asentiment obținut printr-o credință practică**

Dacă luăm în considerație numai modul în care ceva poate să fie *pentru noi* (conform cu specificul facultăților noastre de reprezentare) obiect al cunoașterii *(res cognoscibilis),* atunci conceptele nu sunt puse în legătură cu obiectele, ci numai cu facultățile noastre de cunoaștere și cu utilizarea pe care acestea o pot oferi reprezentării date (cu scop teoretic sau practic). Iar problema dacă acest ceva este sau nu o ființă cognoscibilă nu este o problemă care să vizeze posibilitatea obiectelor însele, ci cunoașterea noastră despre ele.

Obiectele *cognoscibile* sunt de trei tipuri: *obiecte ale opiniei (opinabile), fapte (scibile)* și *obiecte ale credinței (mere credibile).*

1. Obiectele simplelor idei ale rațiunii, care nu pot fi întruchipate, pentru cunoașterea teoretică, în nici o experiență posibilă, nu sunt, din această cauză, obiecte *cognoscibile,* deci nu putem avea nici măcar o *opinie* referitoare la ele. De altfel, a avea opinii *a priori* este deja un lucru absurd în sine, care duce direct la plăsmuiri fantastice. Deci propoziția noastră *a priori* este sau certă, sau nu conține nimic pentru asentiment. *Obiectele opiniei* sunt deci întotdeauna obiecte ale unei cunoașteri empirice, care este posibilă cel puțin în sine (obiecte ale lumii sensibile), dar care este imposibilă *pentru noi,* datorită nivelului facultății pe care o posedăm. Astfel, eterul de care vorbesc fizicienii moderni – un fluid elastic care străbate toate celelalte materii (contopit cu acestea) – este un simplu obiect de opinie; dacă receptivitatea simțurilor externe ar crește la maxim, el ar putea fi perceput: dar el nu poate să apară niciodată într-o observație sau experiment. Admiterea unor ființe raționale extraterestre este o problemă de opinie, căci, dacă ne-am putea apropia de ele, ceea ce este în sine posibil, am constata prin experiență dacă ele există sau nu, dar nu vom fi niciodată atât de aproape de ele, și astfel rămânem la opinie. Dar a fi de părere

că există în universul material spirite pure, cugetătoare şi fără corp (dacă respingem pe bună dreptate anumite fenomene invocate în acest scop) înseamnă a fabula, şi nu a formula o problemă de opinie. Este vorba de o simplă idee, care se obţine făcând abstracţie de toate însuşirile materiale ale unei fiinţe cugetătoare, căreia i-ar rămâne astfel numai gândirea. Dar faptul că în urma acestei operaţii ar rămâne gândirea (pe care o cunoaştem numai la om, adică legată de un anumit corp) nu poate fi constatat. Un astfel de obiect este *o ființă obținută prin speculație (ens rationis ratiocinantis),* şi nu o *ființă rațională (ens rationis ratiocinatae).* Pentru cea din urmă însă, este posibil să demonstrăm în mod satisfăcător realitatea obiectivă a propriului ei concept, cel puţin pentru uzul practic al raţiunii, căci acesta, avându-şi principiile lui specifice *a priori* şi certe în mod apodictic, pretinde (postulează) acest concept.

2. Obiectele corespunzătoare conceptelor a căror realitate obiectivă poate fi demonstrată (fie prin intermediul raţiunii pure, fie prin experienţă; în primul caz, din date teoretice sau practice ale raţiunii, dar în toate cazurile prin intermediul unei intuiţii corespunzătoare conceptelor) sunt *fapte (res facti)**. De acest gen sunt proprietăţile matematice ale mărimilor (în geometrie), căci acestea pot fi *reprezentate a priori* pentru uzul teoretic al raţiunii. În plus, obiectele sau proprietăţile lor, care pot fi demonstrate empiric (prin experienţă proprie sau străină, prin intermediul mărturiilor) sunt fapte. – Este însă curios că între fapte se găseşte şi o idee a raţiunii (pentru care nu există în sine nici o întruchipare intuitivă, şi deci nici o dovadă teoretică pentru posibilitatea ei). Aceasta este ideea de *libertate,* a cărei realitate, ca tip special de cauzalitate (al cărei concept, considerat teoretic, ar fi transcendent), poate fi demonstrată prin intermediul legilor practice ale raţiunii pure şi, în conformitate cu acestea, în acţiuni reale, deci în experienţă. – Ea este singura dintre toate ideile raţiunii pure al cărei obiect este un fapt, şi trebuie socotită ca făcând parte dintre *scibilia.*

* Eu extind aici, şi cred că o fac îndreptăţit, conceptul de *fapt* dincolo de înţelesul obişnuit al acestui cuvânt. Căci nu este necesar şi nici recomandabil să restrângem această expresie numai la experienţa reală, când este vorba de relaţia obiectelor cu facultăţile noastre de cunoaştere, întrucât o simplă experienţă posibilă este totuşi suficientă pentru a le considera pur şi simplu ca fiind obiectele unui mod determinat de cunoaştere.

3. Obiectele care, față de utilizarea rațiunii pure practice în conformitate cu datoria (fie în calitate de consecințe, fie ca principii) trebuie să fie concepute *a priori*, dar care sunt transcendente pentru uzul ei teoretic, sunt simple *obiecte de credință*. De acest gen este *binele suprem*, care trebuie realizat în lume prin libertate, realitatea obiectivă a conceptului său nu poate fi demonstrată în nici o experiență posibilă pentru noi, deci nu poate fi demonstrată în mod satisfăcător pentru uzul teoretic al rațiunii; totuși, rațiunea pură practică impune folosirea conceptului respectiv în vederea realizării, în cele mai bune condiții posibile, a binelui suprem, și deci trebuie admis ca posibil. Acest efect pe care îl pretinde rațiunea, *împreună cu singurele condiții conceptibile pentru noi ale posibilității lui de a fi*, și anume existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, *sunt obiecte de credință (res fidei)* și sunt într-adevăr singurele, dintre toate obiectele, care pot fi numite astfel*. Căci, deși trebuie să credem ceea ce putem învăța *prin mărturie*, din experiența altora, totuși nu este vorba încă, din această cauză, de un obiect de credință în sine, căci acea mărturie a fost totuși pentru *cineva* experiență proprie și fapt, sau se presupune cel puțin că a fost ca atare. În plus, trebuie să putem ajunge la știință pe această cale (a credinței istorice), iar obiectele istoriei și ale geografiei, și în genere tot ceea ce este cel puțin posibil de știut în funcție de natura facultății noastre de cunoaștere, nu sunt obiecte de credință, ci fapte. Numai obiectele rațiunii pure pot fi eventual obiecte de credință, dar nu ca obiecte ale simplei rațiuni pure speculative, căci atunci ele nu pot fi nici măcar considerate cu certitudine lucruri, adică obiecte pentru cunoașterea noastră posibilă. Ele sunt idei, respectiv concepte, cărora nu li se poate asigura teoretic realitatea obiectivă. Dimpotrivă, scopul final suprem pe care trebuie să-l realizăm, singurul prin intermediul căruia putem fi demni de a fi noi înșine scop final al creației, este o idee, care are pentru noi, în

* Obiectele de credință nu sunt, din această cauză, *articole de credință*, dacă prin acestea din urmă înțelegem obiecte de credință la a căror recunoaștere (interioară sau exterioară) putem fi obligați. Teologia naturală nu conține deci astfel de lucruri, căci ele, ca obiecte de credință (ca și faptele), nu pot produce un asentiment bazat pe dovezi teoretice și implică un asentiment liber. Numai un astfel de asentiment este compatibil cu moralitatea subiectului.

perspectivă practică, realitate obiectivă, și este lucru. Dar, neputând asigura acestui concept, în perspectivă teoretică, realitatea obiectivă, el rămâne un simplu obiect de credință al rațiunii pure. În aceeași situație se află Dumnezeu și nemurirea sufletului, ca fiind singurele condiții prin intermediul cărora ne putem imagina, în conformitate cu specificul rațiunii noastre (umane), posibilitatea acelui efect al utilizării legice a libertății noastre. Asentimentul presupus de obiectele credinței este un asentiment în plan pur practic, adică o credință morală, care nu dovedește nimic pentru cunoașterea rațională teoretică pură, ci numai pentru cea practică, orientată către îndeplinirea datoriilor sale, și nu extinde cu nimic speculația sau regulile practice ale prudenței în conformitate cu principiul iubirii de sine. Dacă principiul suprem al tuturor legilor morale este un postulat, atunci prin acestea se postulează în același timp posibilitatea obiectului lor suprem, deci și condiția în care putem concepe această posibilitate. Dar cunoașterea acestei posibilități nu devine prin aceasta nici știință, nici opinie despre existența sau specificul acestor condiții, ca modalitate teoretică de cunoaștere, ci rămâne o simplă presupunere practică, și de aceea obligatorie pentru uzul moral al rațiunii noastre.

Chiar dacă am putea să întemeiem în mod aparent pe scopurile naturii, pe care ni le oferă din belșug teleologia fizică, un concept determinat despre o cauză inteligentă a lumii, totuși existența acestei ființe nu ar constitui încă un obiect de credință. Căci existența ei, nefiind acceptată în vederea îndeplinirii datoriei mele, ci numai pentru explicarea naturii, ar deveni doar opinia sau ipoteza cea mai potrivită pentru rațiunea noastră. Dar teleologia fizică nu ne conduce la un concept determinat despre Dumnezeu, pe care îl implică în schimb conceptul de creator moral al lumii, căci numai acesta indică scopul final, față de care noi contăm doar în măsura în care ne comportăm în conformitate cu ceea ce ne dictează, ca scop final, legea morală, deci în conformitate cu ceea ce ea ne obligă. Prin urmare, conceptul de Dumnezeu capătă privilegiul de a fi obiect de credință pentru asentimentul nostru numai raportat la obiectul datoriei noastre, în calitate de condiție care garantează posibilitatea realizării scopului său final. Totuși, conceptul respectiv nu poate să confere obiectului său calitatea de fapt, deoarece, deși necesitatea datoriei este cu totul clară pentru rațiunea practică, realizarea scopului ei final, nefiind cu totul în

puterea noastră, este admisă numai în vederea uzului practic al raţiunii. Deci această realizare nu este din punct de vedere practic necesară, cum este datoria însăşi *.

Credinţa (ca *habitus*, nu ca *actus*) este modul moral de a gândi al raţiunii în asentimentul faţă de ceea ce este inaccesibil pentru cunoaşterea teoretică. Ea este deci principiul permanent al spiritului de a accepta ca adevărat** ceea ce trebuie presupus

---

* Scopul final, pe care legea morală ni-l impune spre realizare, nu este cauza datoriei, căci aceasta rezidă în legea morală, care, în calitate de principiu practic formal, ne conduce categoric, fără să ţină cont de obiectele facultăţii de a dori (de materia voinţei), deci de vreun scop oarecare. Această caracteristică formală a acţiunilor mele (subordonarea lor faţă de principiul valabilităţii universale), singura în care constă valoarea lor morală internă, este cu totul în puterea noastră şi pot face foarte uşor abstracţie de posibilitatea sau imposibilitatea de realizare a scopurilor, pe care, conform legii morale, sunt obligat să le realizez (deoarece în ele nu rezidă decât valoarea exterioară a acţiunilor mele), ca de un lucru care nu este niciodată pe deplin în puterea mea, pentru a mă restrânge numai la ceea ce depinde de mine. Dar intenţia de a realiza scopul final al tuturor fiinţelor raţionale (fericirea, în măsura în care corespunde cu datoria) este totuşi impusă, chiar prin legea datoriei. Raţiunea speculativă nu înţelege însă deloc posibilitatea de realizare a acestei intenţii (nici din partea propriei noastre capacităţi fizice, nici din partea colaborării naturii). Ea trebuie, din această cauză, să considere mai degrabă, pe cât putem judeca în mod raţional, că a aştepta numai din partea naturii (din noi sau din afara noastră) un astfel de rezultat al bunei noastre purtări, fără admiterea lui Dumnezeu şi a nemuririi, este un lucru neîntemeiat şi zadarnic, chiar dacă este bine intenţionat, şi, dacă ar putea să aibă certitudinea deplină în privinţa acestei judecăţi raţionale, ea ar trebui să considere că însăşi legea morală nu este decât o iluzie a raţiunii noastre în ordinea practicului. Dar, întrucât raţiunea speculativă se convinge pe deplin că acest lucru nu se poate întâmpla niciodată, în timp ce ideile, al căror obiect transcende natura, pot fi concepute fără contradicţie, va trebui, pentru propria ei lege practică şi pentru sarcina impusă prin aceasta, deci din punct de vedere moral, să recunoască drept reale acele idei, pentru a nu se contrazice pe sine.

** Ea reprezintă încrederea în promisiunea legii morale, dar nu într-o promisiune imanentă acesteia, ci într-una pe care o institui eu, şi anume dintr-un motiv moral suficient. Căci un scop final nu poate fi impus prin nici o lege a raţiunii, fără ca aceasta să promită în acelaşi timp posibilitatea de realizare a acestui scop, deşi nu o face cu certitudine, şi să îndreptăţească astfel şi asentimentul faţă de singurele condiţii în care raţiunea noastră îşi poate imagina această realizare. Cuvântul *fides* exprimă tocmai acest lucru, şi nu poate să ne apară decât suspect modul în care această expresie şi această idee particulară au pătruns în filosofia morală, căci au fost introduse

drept condiție pentru posibilitatea celui mai înalt scop final moral, datorită obligativității lui, deși posibilitatea și în aceeași măsură imposibilitatea lui rămân de neînțeles pentru noi. Credința (în accepția uzuală) este încrederea în realizarea unei intenții, a cărei îndeplinire este o datorie. Dar nu putem *înțelege* posibilitatea realizării ei (și, prin urmare, nici posibilitatea singurelor condiții pe care le putem concepe). Credința deci, care se referă la obiecte particulare, care nu sunt obiecte ale științei posibile sau ale opiniei (în ultimul caz, mai ales în domeniul istoriei, ea ar trebui să se numească credulitate, nu credință), este cu totul morală. Credința este un asentiment liber, nu față de acele lucruri pentru care găsim dovezi dogmatice pentru facultatea de judecare teoretic determinativă, nici față de ceea ce ne considerăm obligați, ci față de ceea ce admitem în vederea unei intenții conforme legilor libertății; dar acest asentiment nu este asemenea unei opinii lipsite de un motiv suficient; ea își are întemeierea *suficientă* în rațiune *pentru intenția acesteia* (deși aici este vorba de uzul practic al rațiunii). Căci, fără această întemeiere, gândirea morală, în fața rațiunii care impune demonstrația (posibilității obiectului moralității), nu are o stabilitate fermă, ci oscilează între imperative practice și îndoieli teoretice. A fi *neîncrezător* înseamnă a nu da crezare mărturiilor în genere. Dar *necredincios* este acela care contestă orice valabilitate a ideilor rațiunii, considerând că realitatea acestora nu are nici o bază teoretică. El judecă deci dogmatic. *Necredința* dogmatică nu poate subzista însă alături de maxima morală care domină gândirea (căci rațiunea nu poate să impună realizarea unui scop recunoscut ca iluzoriu), așa cum poate să subziste însă foarte bine o *credință șovăitoare*. Căci, pentru aceasta, lipsa de convingere bazată pe rațiunea speculativă este doar o piedică, a cărei influență asupra comportamentului poate fi anihilată printr-o înțelegere critică a limitelor inerente ale rațiunii, ceea ce îi poate oferi în schimb un asentiment practic predominant.

---

o dată cu creştinismul, iar admiterea lor ar putea să pară că este doar o imitaţie măgulitoare a limbajului său. Dar acesta nu este unicul caz în care această religie minunată, în simplitatea supremă a expunerii sale, a îmbogăţit filosofia cu noţiuni morale mult mai precise şi mai pure decât cele pe care le-a putut oferi până atunci filosofia. Aceste noţiuni, din moment ce există, sunt aprobate în mod liber de către raţiune şi sunt deci admise ca noţiuni la care ea însăşi ar fi putut să ajungă foarte uşor şi ar fi trebuit să le introducă.

*

Dacă vrem să introducem în filosofie, în locul unor încercări greșite, un alt principiu și vrem să-i acordăm importanță, atunci ne face o deosebită plăcere să vedem cum și de ce a trebuit ca încercările respective să dea greș.

Dumnezeu, libertatea și *nemurirea sufletului* sunt problemele spre a căror soluționare tind toate eforturile metafizicii, ca spre scopul ei final și unic. Dar s-a crezut că teoria libertății ar fi necesară numai ca o condiție negativă pentru filosofia practică, pe când învățătura despre Dumnezeu și alcătuirea sufletului ar ține de filosofia teoretică, trebuind tratate în sine și aparte, pentru a le reuni apoi pe amândouă cu ceea ce poruncește legea morală (care este posibilă numai sub condiția libertății) și pentru a constitui astfel o religie. Dar este evident că această încercare trebuia să dea greș. Căci din simple concepte ontologice despre obiecte în genere sau despre existența unei ființe necesare nu ne putem forma absolut nici un concept despre ființa originară, determinat prin predicate care ar putea fi date empiric și ar putea servi deci în vederea cunoașterii. Dar acest concept, care a fost întemeiat pe experiența finalității fizice a naturii, nu putea, la rândul său, să ofere nici o dovadă satisfăcătoare pentru morală, deci pentru cunoașterea lui Dumnezeu. În mod analog, nici cunoașterea empirică a sufletului (realizabilă numai în această viață) nu ne poate oferi un concept despre natura spirituală, nemuritoare a sufletului, deci nici un concept suficient pentru morală. *Teologia* și *pneumatologia,* ca probleme științifice ale rațiunii speculative, nu se pot constitui prin nici un fel de date și predicate empirice, căci conceptul lor este transcendent pentru oricare din facultățile noastre de cunoaștere. – Determinarea ambelor concepte despre Dumnezeu și despre suflet (în privința nemuririi lui) se poate face numai prin predicate, care, deși ele însele nu sunt posibile decât printr-un temei suprasensibil, trebuie să-și dovedească totuși realitatea în experiență, căci numai în felul acesta pot oferi o cunoștință despre ființe cu totul suprasensibile. – Singurul concept de acest gen care se găsește în rațiunea umană este conceptul de libertate a omului, subordonat legilor morale, împreună cu scopul final pe care rațiunea îl prescrie prin aceste legi. Legile morale pot atribui creatorului naturii, iar scopul final omului, acele însușiri care conțin condiția nece-

sară pentru posibilitatea ambilor, astfel încât chiar din această idee pot fi deduse existenţa şi specificul acelor fiinţe, altfel cu totul ascunse pentru noi.

Deci motivul imposibilităţii de a dovedi numai pe cale teoretică existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea constă în faptul că pe această cale (a conceptelor despre natură) nu este posibilă cunoaşterea suprasensibilului. Iar faptul că acest lucru ne reuşeşte pe cale morală (prin conceptul libertăţii) se explică prin aceea că, în acest context, suprasensibilul, care este fundamentul moralităţii (libertatea), prin intermediul unei legi determinate a cauzalităţii care izvorăşte din el, nu numai că oferă materie pentru cunoaşterea celuilalt suprasensibil (a scopului final moral şi a condiţiilor care garantează posibilitatea realizării lui), ci demonstrează şi ca fapt realitatea lui în acţiuni. Dar, tocmai din această cauză, argumentul pe care ni-l oferă el nu este valabil decât în domeniul practicului (care este de altfel singurul domeniu necesar religiei).

Rămâne demn de remarcat că dintre cele trei idei pure ale raţiunii, *Dumnezeu, libertatea* şi *nemurirea,* ideea de libertate este singurul concept al suprasensibilului care îşi dovedeşte realitatea obiectivă (prin intermediul cauzalităţii, care este concepută în el) în natură, prin efectul pe care îl poate produce în cadrul ei, făcând posibilă, chiar prin aceasta, reunirea celorlalte două idei cu natura şi a tuturor trei în vederea unei religii. Tot atât de remarcabil rămâne şi faptul că există în noi un principiu care poate să determine ideea de suprasensibil din noi şi prin aceasta implicit şi ideea de suprasensibil din afara noastră, în vederea unei cunoaşteri, deşi aceasta este posibilă numai în domeniul practicului. În această privinţă, filosofia pur speculativă (care nici despre libertate nu ne-a putut oferi decât un concept negativ) nu mai avea nimic de sperat. Deci conceptul de libertate (ca noţiune fundamentală pentru orice lege practic-necondiţionată) permite extinderea raţiunii peste acele limite înăuntrul cărora orice concept al naturii (teoretic) ar trebui să rămână închis fără speranţă.

*

Observaţie generală asupra teleologiei

Dacă ne întrebăm ce loc ocupă în filosofie, printre celelalte, argumentul moral care dovedeşte existenţa lui Dumnezeu numai

ca obiect de credinţă pentru raţiunea pură practică, atunci întregul avut al filosofiei poate fi uşor evaluat, dovedindu-se că aici nu este nimic de ales şi că facultatea ei teoretică, în faţa unei critici imparţiale, trebuie să renunţe de la sine la orice pretenţii.

Ea trebuie, pentru a nu fi cu totul arbitrară, să-şi fundamenteze orice asentiment, înainte de toate, pe starea de fapt şi deci, în cadrul demonstraţiei, nu poate să apară decât o singură alternativă: dacă pe aceste fapte se poate baza un asentiment al concluziei care decurge din ele, cu valoare *de ştiinţă* pentru cunoaşterea teoretică, sau un asentiment cu valoare de simplă *credinţă* pentru cunoaşterea practică. Faptele în genere revin sau *conceptului de natură,* care îşi dovedeşte realitatea în obiectele simţurilor, date (sau posibil de dat) înaintea oricărui concept de natură, sau *conceptului de libertate,* care îşi dovedeşte în mod satisfăcător realitatea prin intermediul cauzalităţii raţiunii, în raport cu anumite efecte pe care le face posibile în lumea sensibilă şi le postulează în mod incontestabil în legea morală. Dar conceptul de natură (care aparţine numai cunoaşterii teoretice) este sau metafizic şi absolut *a priori,* sau fizic, adică *a posteriori* şi poate fi conceput cu necesitate numai prin experienţă determinată. Conceptul metafizic de natură (care nu presupune nici o experienţă determinată) este deci ontologic.

Dovada *ontologică* a existenţei lui Dumnezeu, obţinută din conceptul de fiinţă originară, constă fie în a deduce existenţa absolut necesară a lui Dumnezeu numai din predicate ontologice, singurele prin care poate fi concepută cu totul determinat, fie în a deduce predicatele fiinţei originare din necesitatea absolută a unui obiect, oricare ar fi acesta. Căci conceptul de fiinţă originară presupune, pentru a nu fi un concept derivat, necesitatea necondiţionată a existenţei sale şi (pentru a se reprezenta aceasta) determinarea absolută prin conceptul ei. Dar se crede că ambele condiţii s-ar întruni în conceptul de idee ontologică a *celei mai reale fiinţe.* Şi astfel iau naştere două dovezi metafizice.

Dovada care se bazează pe simplul concept metafizic de natură (numită dovadă ontologică propriu-zisă) conchidea de la conceptul de cea mai reală fiinţă la existenţa ei absolut necesară, căci (se spune), dacă ea n-ar exista, atunci i-ar lipsi realitatea, respectiv existenţa. – Cealaltă dovadă (numită şi metafizic-cosmologică) conchidea de la necesitatea existenţei unui obiect oarecare (ceea ce trebuie să fie admis pe deplin, căci

în conştiinţa de mine însumi îmi este dată o existenţă), la determinarea lui absolută, ca fiinţa cea mai reală, căci tot ceea ce există trebuie să fie absolut determinat, ceea ce este însă absolut necesar (respectiv ceea ce *noi* trebuie să cunoaştem ca atare, deci *a priori*) trebuie să fie determinat în mod absolut *prin conceptul său*. Dar acest lucru nu se poate petrece decât în cazul conceptului despre cel mai real obiect. Este inutil să mai arătăm în ce constă caracterul sofistic al celor două raţionamente, ceea ce s-a făcut deja în altă parte, dar trebuie să observăm că astfel de dovezi, chiar dacă ar putea fi susţinute prin tot felul de subtilităţi dialectice, ar rămâne tot şcolăreşti, fără să pătrundă în public şi fără să poată avea vreo influenţă asupra intelectului sănătos.

Dovada care se bazează pe conceptul de natură, care nu poate fi decât empiric, dar care trebuie să depăşească limitele naturii, ca totalitate a obiectelor sensibile, nu poate fi decât o dovadă despre *scopurile* naturii. Conceptul lor nu poate fi dat, ce-i drept, *a priori*, ci numai prin experienţă, dar el promite totuşi un astfel de concept despre principiul originar al naturii, care, dintre toate principiile pe care le putem concepe, este singurul pe măsura suprasensibilului. Este vorba de conceptul de intelect suprem, în calitate de cauză a lumii. Dovada respectivă realizează întru totul promisiunea, potrivit cu principiile facultăţii de judecare reflexive, adică în funcţie de specificul facultăţii noastre (umane) de cunoaştere. – Dar se pune întrebarea dacă, din aceleaşi date, această dovadă ne poate oferi conceptul de fiinţă *supremă*, inteligentă şi independentă, şi în calitate de Dumnezeu, respectiv de creator al unei lumi supuse legilor morale, deci un concept suficient determinat pentru ideea de scop final al existenţei lumii. Aceasta este o problemă de care depinde totul, fie că pretindem un concept satisfăcător din punct de vedere teoretic de fiinţă originară în vederea unei cunoaşteri complete a naturii, fie că pretindem un concept practic pentru religie.

Acest argument, pe care ni-l oferă teleologia fizică, este demn de toată atenţia. El are aceeaşi putere de convingere asupra intelectului comun, ca şi asupra celui mai subtil gânditor, iar un Reimarus, în opera lui încă neîntrecută, în care expune pe larg acest argument cu temeinicia şi claritatea care îi sunt proprii, şi-a câştigat un merit nepieritor. – Dar prin ce reuşeşte oare această

dovadă să exercite o influență atât de hotărâtoare asupra minții, provocându-i un consimțământ liniștit, pe care și-l dă fără rezerve, mai ales atunci când judecata se face prin rațiune rece (căci pentru înduplecare s-ar putea pretinde emoția și înălțarea lui prin minunile naturii)? Prin scopurile fizice nu, căci toate indică un intelect de nepătruns al cauzei lumii și sunt deci insuficiente, întrucât nu satisfac dorința rațiunii care întreabă. Căci pentru ce există (întreabă aceasta) toate acele obiecte artistice ale naturii?; pentru ce există chiar omul, la care trebuie să ne oprim ca la ultimul scop al naturii pe care ni-l putem imagina?; pentru ce există întreaga natură și care este scopul final al unei arte atât de mari și de variate? Răspunsul că au fost create pentru plăcere sau pentru contemplare, pentru cercetare și admirație (care, dacă se rămâne la ea, nu este nimic altceva decât plăcere de un tip particular), ca în vederea unui scop final pentru care există lumea și omul, nu poate să mulțumească rațiunea. Căci ea presupune o valoare personală, pe care numai omul și-o poate da, drept singura condiție în care el și existența lui pot constitui un scop final. În lipsa acestei valori (singura ce ne poate oferi un concept determinat), scopurile naturii nu satisfac întrebările rațiunii, în special fiindcă nu pot oferi un *concept determinat* despre ființa supremă, ca ființă atotsuficientă (fiind, din această cauză, unica ființă *supremă* propriu-zisă) și despre legile în virtutea cărora intelectul ei este cauza lumii.

Deci faptul că dovada fizico-teleologică convinge, de parcă ar fi în același timp o dovadă teologică, nu se datorește ideilor despre scopurile naturii, admise ca argumente empirice în favoarea unui intelect *suprem,* ci faptului că în raționament intervine pe neobservate argumentul moral, imanent fiecărui om, care îl afectează profund. În virtutea acestei intervenții, ființei care se manifestă în scopurile naturii într-un mod artistic incomprehensibil i se atribuie și un scop final, deci înțelepciune (fără a fi îndreptățiți, prin observarea naturii să facem acest lucru). Deci lipsurile argumentului respectiv sunt completate în mod arbitrar. Așa încât, în realitate, numai argumentul moral produce convingerea, și pe aceasta numai în perspectiva morală, pentru care simte oricine un asentiment profund. Argumentul fizico-teleologic are însă numai meritul de a *orienta* spiritul, în contemplarea lumii, pe calea scopurilor și prin aceasta spre un creator originar *inteligent* al lumii, căci relația morală cu scopurile și chiar ideea

unui astfel de legiuitor şi creator al lumii, ca noţiune teologică, deşi este un adaos pur, lasă totuşi impresia că ar decurge de la sine din acel argument.

În expunerea obişnuită ne putem limita de acum înainte la cele spuse aici. Căci pentru intelectul comun şi sănătos este de regulă greu să distingă principiile diferite, pe care le confundă, în timp ce în realitate el conchide corect numai dintr-un singur principiu dacă distincţia necesită multă meditaţie. Argumentul moral despre existenţa lui Dumnezeu nu *completează* propriu-zis numai argumentul fizico-teleologic în vederea unei dovezi perfecte, ci este o dovadă particulară, care suplineşte lipsa de convingere a acestuia. Argumentul fizico-teleologic nu poate realiza în fapt altceva decât să orienteze raţiunea în judecarea cauzei naturii şi a ordinii sale, care este contingentă, dar demnă de admirat, şi pe care o cunoaştem numai pe cale empirică, spre acţiunea unei cauze, care conţine principiul ei în virtutea scopurilor (pe care, după specificul facultăţilor noastre de cunoaştere, trebuie s-o concepem drept cauză inteligentă) şi să-i atragă atenţia asupra acestei cauze, pentru a o face astfel mai receptivă pentru dovada morală. Căci ceea ce este necesar pentru ultimul concept este atât de diferit în esenţă de tot ce conţin conceptele naturii şi ce ne pot învăţa ele, încât este nevoie de un argument şi o dovadă speciale, cu totul independente de cele anterioare, pentru a oferi un concept de fiinţă originară care să satisfacă o teologie şi pentru a conchide existenţa ei. – Dovada morală (care în mod firesc demonstrează existenţa lui Dumnezeu numai din punct de vedere practic, dar care este totuşi indispensabilă pentru raţiune) şi-ar menţine întreaga forţă, chiar dacă n-am găsi în lume nici o materie sau numai materie echivocă pentru teleologia fizică. Ne putem imagina că fiinţele raţionale s-ar vedea înconjurate de o natură lipsită de orice urmă evidentă de organizare, în care s-ar manifesta numai efectele mecanismului pur al materiei brute, datorită cărora, dată fiind şi variabilitatea unor forme şi relaţii numai întâmplător finale, ar părea că nu există nici o justificare pentru a deduce existenţa unui creator inteligent. În acest caz, n-ar mai exista nici un temei pentru o teleologie fizică. Cu toate acestea, raţiunea, care aici nu se poate sprijini pe conceptele naturii, ar găsi în conceptul de libertate şi în ideile morale, care se bazează pe acest concept, un motiv practic suficient pentru a postula, în conformitate cu aceste idei, conceptul de fiinţă originară, respectiv concep-

tul de divinitate, și pentru a postula natura (chiar propria noastră existență) ca un scop final pe măsura divinității și pe măsura legilor ei, și anume respectând porunca fermă a rațiunii practice. – Dar faptul că în lumea reală ființele raționale găsesc un bogat material pentru teleologia fizică (ceea ce nici n-ar fi întru totul necesar) oferă argumentului moral confirmarea dorită, în măsura în care natura poate să producă ceva analog cu ideile rațiunii (cu ideile morale). Căci conceptul de cauză supremă care posedă intelect (ceea ce este cu totul insuficient pentru o teologie) obține astfel o realitate suficientă pentru facultatea de judecare reflexivă. Dar acest concept nu este necesar pentru a fundamenta dovada morală, și nici aceasta nu ne servește pentru a completa conceptul amintit, care numai în sine nu se referă deloc la moralitate, printr-un raționament prog esiv pe baza unui singur principiu, în vederea unei dovezi. Două principii atât de diferite, ca natura și libertatea nu pot oferi decât două tipuri diferite de dovadă, căci încercarea de a deduce libertatea din natură se dovedește insuficientă pentru ceea ce trebuie demonstrat.

Dacă argumentul fizico-teleologic ar fi suficient pentru dovada căutată, atunci acest lucru ar satisface rațiunea speculativă, căci el ar da speranță pentru nașterea unei teosofii (chiar așa ar trebui numită cunoașterea teoretică a naturii divine și a existenței sale, care ar fi suficientă pentru a explica alcătuirea lumii și, în același timp, destinația legilor morale). În mod analog, dacă psihologia ar fi suficientă pentru a ajunge, cu ajutorul ei, la cunoașterea nemuririi sufletului, atunci ea ar face posibilă o pneumatologie care ar fi la fel de binevenită pentru rațiunea speculativă. Ambele însă, oricât de mare ar fi dorința noastră de cunoaștere, nu satisfac pretenția rațiunii la o teorie care trebuie să se bazeze pe cunoașterea naturii obiectelor. Dar dacă prima ca teologie, și a doua ca antropologie, ambele fundate pe principiul moral, adică pe principiul libertății, deci conforme cu uzul practic al rațiunii, nu îndeplinesc mai bine scopul lor final obiectiv, este o altă problemă, pe care nu este necesar s-o dezvoltăm aici.

Argumentul fizico-teleologic nu este însă suficient pentru teologie, căci nu oferă nici un concept suficient determinat despre ființa originară, și nici nu poate oferi. Deci trebuie sau să ni-l procurăm din cu totul altă parte, sau să-i completăm lipsurile printr-un adaos arbitrar. Voi deduceți din marea finalitate a formelor naturii și a relațiilor lor o cauză inteligentă a lumii, dar

care este gradul acestei inteligenţe? N-aţi putea pretinde, fără îndoială, că deduceţi cel mai înalt intelect posibil, căci pentru aceasta ar trebui să înţelegeţi că nu puteţi concepe un intelect superior celui ale cărui dovezi le percepeţi în lume, ceea ce ar însemna să vă atribuiţi omniscienţă. În acelaşi mod deduceţi din mărimea lumii o putere foarte mare a creatorului, dar trebuie să vă mulţumiţi cu faptul că acest lucru are sens numai în mod comparativ, pentru puterea voastră de înţelegere. Căci, necunoscând tot ceea ce e posibil pentru a-l compara cu mărimea lumii, întrucât o cunoaşteţi, nu puteţi deduce, în virtutea unui etalon atât de mic, atotputernicia creatorului ş.a.m.d. Dar în felul acesta nu ajungeţi la nici un concept determinat despre fiinţa originară, care să fie util pentru teologie. Căci acesta poate fi găsit numai în cel al totalităţii perfecţiunilor compatibile cu un intelect, lucru pentru care datele pur *empirice* nu vă pot fi de nici un folos. Însă, fără un astfel de concept determinat nu puteţi să deduceţi o fiinţă originară, inteligentă şi *unică,* ci (indiferent de scopul propus) o puteţi doar admite. – Dar nimeni nu vă împiedică să adăugaţi în mod arbitrar (cu acordul raţiunii însă) că acolo unde se găseşte atât de multă perfecţiune s-ar putea admite că întreaga perfecţiune ar fi reunită într-o cauză unică a lumii, căci raţiunea, atât teoretic, cât şi practic, s-ar descurca mai bine cu un principiu astfel determinat. Dar nu vă puteţi lăuda prea mult că aţi demonstrat conceptul de fiinţă originară doar prin aceea că l-aţi admis în vederea unei utilizări mai bune a raţiunii. Toată văicăreala deci sau mânia neputincioasă contra pretinsei fărădelegi de a suspecta dovada denotă numai trufie vană. V-ar face fireşte plăcere ca îndoiala, exprimată deschis contra argumentului vostru, să fie considerată neîncredere în faţa unui adevăr sfânt, pentru a permite astfel structurarea neobservată a viciului demonstrativ.

Dimpotrivă, teleologia morală, care nu este mai puţin fundamentată decât cea fizică, ci trebuie mai degrabă preferată, căci se bazează *a priori* pe principiile imanente ale raţiunii noastre, ne conduce la ceea ce este necesar pentru posibilitatea unei teologii, adică la un *concept* determinat despre cauza supremă, drept cauză a lumii în virtutea legilor morale, deci la o cauză care satisface scopul nostru final de natură morală. Pentru aceasta sunt necesare: omniscienţă, omnipotenţă, omniprezenţă ş.a.m.d., ca însuşiri naturale care să-i aparţină şi care trebuie să fie concepute ca reunite cu scopul final moral, care este infinit,

şi ca adecvate acestuia. Şi, în felul acesta, teologia morală ne poate oferi, ea singură, conceptul de autor unic al lumii, potrivit pentru o teologie.

Pe această cale, teologia ne conduce direct şi la *religie,* respectiv la *cunoaşterea datoriilor noastre ca porunci divine,* căci recunoaşterea datoriei noastre şi a scopului final, impus în ea prin raţiune, a putut produce înainte de toate elaborarea conceptului determinat de Dumnezeu, care este deci, chiar de la origine, inseparabil de obligativitatea faţă de această fiinţă. În schimb, dacă conceptul de fiinţă originară ar fi putut fi determinat şi pe cale pur teoretică (ca simplă cauză a naturii), atunci legarea acestei fiinţe de o cauzalitate conformă legilor morale prin temeiurile solide ar fi presupus mari dificultăţi sau ar fi fost chiar imposibilă fără o adăugire arbitrară. În absenţa acestei cauzalităţi, acel concept pretins teologic nu poate constitui nici o bază pentru religie. O religie, chiar dacă ar putea să fie fundamentată pe această cale teoretică, ar fi, în privinţa convingerii (în care constă esenţa ei), deosebită realmente de religia în care conceptul de Dumnezeu şi convingerea (practică) despre existenţa lui izvorăsc din ideile fundamentale ale moralităţii. Căci, dacă ar trebui să presupunem omnipotenţa, omniscienţa etc. unui creator al lumii drept concepte obţinute din altă parte, pentru ca apoi doar să aplicăm conceptele noastre despre datorie la relaţiile dintre noi şi creator, atunci acest lucru ar implica o notă foarte accentuată de constrângere şi supunere forţată. În schimb, dacă respectul pentru legea morală ne oferă cu totul liber, în conformitate cu prescripţia propriei noastre raţiuni, scopul final al menirii noastre, atunci acceptăm, în vederile noastre morale, o cauză care corespunde acestui scop şi realizării lui, având faţă de ea cea mai sinceră veneraţie, care este cu totul diferită de frica patologică, şi ne supunem de bună voie acestei cauze*.

* Admiraţia pentru frumuseţea naturii şi emoţia pe care ne-o produce, prin scopurile ei atât de variate, pe care un spirit meditativ este în stare să le simtă, chiar înainte de-a avea o reprezentare clară despre creatorul inteligent al lumii, au în sine ceva analog sentimentului *religios.* Din această cauză, ele lasă mai întâi impresia că acţionează, printr-un fel de judecată analogă celei morale, asupra sentimentului moral (al recunoştinţei şi respectului faţă de o cauză necunoscută pentru noi) şi deci prin trezirea ideilor morale, atunci când ne inspiră acea admiraţie care este legată de un interes mult mai mare decât acela pe care îl poate stârni aprecierea pur teoretică.

Dacă ne întrebăm de ce urmărim în genere obținerea unei teologii, este evident că ea nu este necesară pentru extinderea sau corectarea cunoștințelor noastre despre natură sau în genere pentru vreo teorie, ci numai pentru religie, adică pentru utilizarea practică, respectiv morală a rațiunii din punct de vedere subiectiv. Dacă se constată că singurul argument care ne conduce la un concept determinat despre obiectul teologiei este el însuși moral, atunci nu numai că nu vom fi surprinși, ci nici măcar cu privire la suficiența asentimentului față de acest argument nu vom simți nici o lipsă, dacă recunoaștem că un astfel de argument dovedește satisfăcător existența lui Dumnezeu numai pentru menirea noastră morală, adică din punct de vedere practic, și că speculația nu-și dovedește pe această cale tăria, și nici nu-și extinde sfera domeniului ei de aplicabilitate. Vor dispărea, de asemenea, atât mirarea, cât și pretinsa contradicție a posibilității unei teologii, susținută aici, cu ceea ce spunea critica rațiunii speculative despre categorii, respectiv faptul că ele pot produce cunoașterea numai când sunt aplicate la obiecte ale simțurilor, şi nu la suprasensibil, dacă se constată că ele sunt aplicate aici la o cunoaștere a lui Dumnezeu, dar nu în domeniul teoretic (în conformitate cu ceea ce este în sine natura lui, pe care nu o putem cerceta), ci numai în domeniul practic. – Pentru a pune capăt, cu această ocazie, înțelegerii greşite a acelei învățături a criticii, foarte necesară, dar care, spre supărarea dogmatismului orb, oprește rațiunea în limitele ei, adaug aici explicația care urmează.

Dacă atribui unui corp *forță motrice,* deci dacă îl concep prin intermediul categoriei de *cauzalitate,* atunci prin aceasta îl şi *cunosc* în acelaşi timp, adică îi determin conceptul ca pe acela al unui obiect în genere, prin ceea ce îi revine pentru sine ca obiect al simţurilor (ca fiind condiția posibilității acelei relații). Căci, dacă forța motrice pe care i-o atribui este o forță de respingere, atunci corpului respectiv îi revine (dacă nu am pus încă, alături de el, un alt corp asupra căruia să-şi exercite acțiunea) un loc în spațiu, apoi o întindere, adică spațiu în el însuşi, în plus umplerea acestui spațiu cu forțele de respingere pe care le propagă părţile lui şi, în fine, legea acestei umpleri (factorul care determină caracterul repulsiv al părților ar trebui să scadă în aceeași proporţie în care creşte întinderea corpului şi în care sporeşte spațiul pe care el îl umple cu aceleaşi părţi prin

forța respectivă). – Dimpotrivă, dacă îmi imaginez o ființă suprasensibilă ca fiind *motorul prim,* deci mi-o imaginez prin intermediul categoriei de cauzalitate în vederea aceleiași determinări a lumii (a mişcării materiei), atunci nu trebuie să mi-o imaginez într-un anumit loc în spațiu, și nici ca întinsă, ba chiar pot să nu mi-o imaginez ca existând în timp și coexistând cu alte ființe. Deci nu dispun de nici o determinare care să mă poată face să înțeleg prin intermediul acestei ființe, în calitate de cauză, condiția necesară pentru posibilitatea mişcării. Prin urmare, n-o cunosc deloc pentru sine (ca prim motor) prin predicatul cauzei, ci posed numai reprezentarea despre ceva care conține cauza mişcărilor în lume, iar relația ei cu aceste mişcări, a cărei cauză este, fiindcă nu-mi oferă nimic din ceea ce ține de natura obiectului care este cauză, lasă conceptul acesteia lipsit de orice determinație. Cauza acestei situații rezidă în faptul că eu, cu ajutorul predicatelor care își găsesc obiectul numai în lumea sensibilă, pot să înaintez într-adevăr spre existența a ceva, care trebuie să conțină cauza lumii sensibile, dar nu spre determinarea conceptului său în calitate de concept al unei ființe suprasensibile, care exclude toate acele predicate. Prin categoria de cauzalitate deci, dacă o determin prin intermediul conceptului de *motor prim,* nu aflu nimic despre ce este Dumnezeu. Dar probabil că voi reuși mai bine acest lucru dacă, profitând de ordinea lumii, nu numai că îi consider cauzalitatea ca fiind a unei *inteligențe* supreme, ci îl și cunosc totodată prin această determinare a conceptului amintit, căci aici dispare condiția supărătoare a spațiului și a întinderii. – Marea finalitate din lume ne obligă, desigur, să concepem o cauză supremă a acestei finalități, și anume prin intermediul unui intelect, dar prin aceasta nu suntem deloc îndreptățiți să-i *atribuim* acest intelect (să concepem, de exemplu, veșnicia lui Dumnezeu ca existență în toate timpurile, căci altfel nu ne-am putea forma nici un concept despre existența pură ca mărime, respectiv ca durată sau să concepem omniprezența divină ca existență în toate locurile, pentru a ne face comprehensibilă prezența sa nemijlocită pentru obiecte exterioare unul față de celălalt, fără să ne fie îngăduit să-i atribuim lui Dumnezeu vreuna dintre aceste determinații, ca ceva cunoscut la el). Dacă determin cauzalitatea omului față de anumite produse care pot fi explicate doar prin finalitate intențională, prin faptul că o

concep ca intelect uman, atunci nu este nevoie să mă opresc aici, ci pot să-i atribui acest predicat ca pe o însuşire bine cunoscută a lui şi totodată să-l cunosc prin aceasta. Căci știu că intuiţiile sunt date simţurilor omului şi sunt subordonate prin intelect unui concept și deci unei reguli și, de asemenea, că acest concept conține numai nota comună (fiind lăsat la o parte particularul) și că este deci discursiv, și că, în genere, regulile de subordonare a reprezentărilor date față de conștiință sunt date de către intelect încă înaintea acelor intuiții ș.a.m.d. Deci îi atribui omului această însușire ca fiind o însușire prin intermediul căreia îl *cunosc*. Dar dacă vreau să *concep* o ființă suprasensibilă (Dumnezeu) ca inteligență, acest lucru nu numai că este permis, dintr-o anumită perspectivă a utilizării raţiunii mele, ci este şi inevitabil, dar a-i atribui intelect și a ne măguli că o putem *cunoaște* prin aceasta ca printr-o însușire a ei nu este deloc permis. Aceasta, deoarece trebuie, în acest caz, să omit singurele condiții prin care pot cunoaște un intelect, deci predicatul care servește numai la determinarea omului nu poate fi raportat la un obiect suprasensibil și deci printr-o cauzalitate astfel determinată nu putem cunoaște ce este Dumnezeu. Acelaşi lucru se petrece cu toate categoriile care nu pot avea nici o semnificație pentru cunoașterea teoretică dacă nu sunt aplicate la obiectele unei experiențe posibile. – Dar, prin analogie cu un intelect, eu pot, ba chiar trebuie, din alt punct de vedere, să-mi imaginez o ființă suprasensibilă, fără să urmăresc totuși s-o cunosc prin aceasta teoretic, și anume atunci când această determinare a cauzalității ei se referă la un efect în lume, care conține o intenție moral necesară, dar de neîndeplinit pentru ființe sensibile. Căci, în acest caz, o cunoaștere a lui Dumnezeu și a existenței lui (o teologie) este posibilă prin proprietăți și determinații ale cauzalității sale, concepute numai prin simpla analogie, ceea ce din punct de vedere practic, dar *numai în această privință* (morală), are întreaga realitate necesară. Deci o teologie etică este întru totul posibilă, căci morala poate într-adevăr să subziste cu regula ei fără teologie, dar nu cu intenția finală, pe care o impune chiar regula respectivă, fără a leza din perspectivă teologică rațiunea. Dar o etică teologică (a rațiunii pure) este imposibilă, deoarece legile pe care nu le oferă rațiunea însăși de la început și a căror ascultare ea o și impune ca facultate practică pură, nu pot fi

morale. La fel de absurdă ar fi și o fizică teologică, deoarece nu ar expune legi naturale, ci porunci ale unei voințe supreme. Dimpotrivă, o teologie fizică (mai precis fizico-teleologică) ar putea servi totuși cel puțin ca propedeutică pentru teologia propriu-zisă, dând naștere, prin contemplarea scopurilor naturale, despre care ne oferă materie bogată, ideii de scop final, pe care natura nu-l poate indica. Ea face într-adevăr simțită nevoia unei teologii, care să determine în mod satisfăcător conceptul de Dumnezeu pentru utilizarea practică cea mai înaltă a rațiunii, dar nu o poate produce și nici fundamenta în mod satisfăcător pe propriile sale dovezi.

Prima Introducere la Critica facultății de judecare

NOTĂ

Prima Introducere, mai puțin cunoscută și editată până în anul 1922 (ediția Cassirer) doar parțial, a fost descoperită în versiunea ei completă abia la sfârșitul veacului al XIX-lea. Kant o părăsise din pricina „întinderii ei" – cum spunea singur. Dar nu o depășise nici un moment, istoricul ei arătându-ne că o putem folosi ca orice pagină critică revăzută de Kant și dată de el la tipar. Iar istoria ei e astăzi la îndemâna oricui. A făcut-o întâiul ei editor, Otto Buek, dar mai ales reiese din corespondența lui Kant cu Beck, cel în mâinile căruia avea să se afle, multă vreme, manuscrisul inedit al filosofului.

Jakob Sigismund Beck este un elev al lui Kant. Cunoscut ca atare încă de la început, el este însărcinat, după recomandația lui Kant, de către un editor, Hartknoch, să alcătuiască un rezumat al operelor filosofului [1]. Pe această temă, Kant și elevul său întreprind un schimb de scrisori între 1791 și 1793, așadar după 1790, anul de apariție al *Criticii facultății de judecare.* Scrisorile, împreună cu manuscrisul întâii Introduceri, despre care va fi îndată vorba, au fost găsite abia în preajma veacului nostru, la biblioteca din Rostock, unde ajunseseră, nu de la Beck însuși, ci de la un prieten al acestuia, Francke, căruia Beck i le dăruise. Așa se explică de altfel și faptul că, multă vreme, întâia Introducere nu avea să fie cunoscută decât din fragmentele – destul de întinse – pe care le dă Beck în lucrarea sa din 1794, care constituie al doilea volum de „extrase" din scrierile critice ale lui Kant.

Întâia ei mențiune are loc abia în scrisoarea a VII-a din 4 decembrie 1792, către Beck: „În vederea rezumatului ce-l pregătești din *Critica facultății de judecare,* îți voi trimite data viitoare, spre a-l folosi cum vei crede dumneata de cuviință, un manuscris al introducerii mele la acel tratat, așa cum o redactasem la început, într-o versiune pe care am părăsit-o doar din pricina întinderii ei în disproporție cu textul, dar care pare a conține totuși câte ceva ce ar putea contribui la înțelegerea deplină a conceptului de finalitate a naturii." Într-adevăr, o dată cu scrisoarea următoare – care avea să fie scrisă abia peste câteva luni, la 18 august 1793 –, Kant îi trimite manuscrisul anunțat, repetând că era vorba de o piesă destinată să fie o introducere („prefață", zice din grabă

[1] Dilthey, *Briefe Kants an Beck.* „Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. II, 1889, p. 614 și urm.; și Otto Buek, notele de la finele vol. V, din ed. Cassirer, p. 581 și urm.

Kant aici) la *Critica facultății de judecare*[1]. Și adaugă: „Esențialul din prefață se referă la acea specială și curioasă presupunere a rațiunii noastre: cum că natura, în diversitatea produselor ei, a admis, oarecum arbitrar și în vederea înțelegerii noastre, o anumită adaptare la îngrădirea facultății noastre de judecare, prin simplificarea și armonizarea, accesibile nouă, ale legilor ei și prin înfățișarea nesfârșitei varietăți a modurilor *(species)* ei după o anumită lege a continuității, care face posibilă înlănțuirea lor sub câteva concepte de specie – fără a săvârși aceasta pentru că am recunoaște o asemenea finalitate drept necesară în sine, ci pentru că avem trebuință de ea, fiind astfel îndreptățiți s-o adoptăm și folosim chiar *a priori*, atât de mult cât ne putem întinde cu ea."

Folosirea pe care o dă Beck Introducerii este, după cum am menționat, de a pune, în volumul al doilea al expunerii sale rezumative, extrase din ea, care se ridică la ceva mai mult decât jumătatea Introducerii. De la Beck, unde fragmentele apar, în cadrul volumului, rânduite sub titlul „Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft" (1794) (Observații la Introducerea la Critica facultății de judecare), le iau toți ceilalți editori ai lui Kant, care le publică în cadrul feluritelor lor culegeri[2]. În 1889, Dilthey semnalează că manuscrisul întreg a fost descoperit la biblioteca din Rostock. Au trecut însă ani întregi până să fie editat – mai întâi în cadrul ediției Cassirer (1922), apoi în colecția „Philosophische Bibliothek", în 1927, unde a apărut și în volum separat, editată de Gerhard Lehmann.

Așa cum este, autenticitatea acestei Introduceri nu a putut fi pusă la îndoială. Pentru înțelegerea criticismului, sau măcar a unuia din momentele lui, ea stă astfel alături de oricare din capitolele operelor critice cunoscute, în particular alături de Introducerea propriu-zisă la *Critica facultății de judecare*. Dacă întâia Introducere, din 1789, nu este îndeobște folosită de interpreți, faptul se explică deci prin aceea că până în timpul din urmă ea nu a fost decât fragmentar cunoscută[3]. Totuși, chiar când e în întregime cunoscută, această întâie Introducere nu se bucură întotdeauna de o deosebită atenție, întrucât, deși aproape de două ori mai întinsă decât Introducerea propriu-zisă din fruntea *Criticii facultății de judecare*, interpreții au găsit că nu aduce un material cu adevărat nou față de aceasta. Ba chiar, unul din editorii ei, Lehmann, afirmă, în prefața prin care o însoțește, că exprimă mai confuz decât

---

[1] Dilthey, *op. cit.*, p. 635 și urm.

[2] Fr. Chr. Starke, în ediția căruia fragmentele apar sub titlul *Über Philosophie überhaupt* (ceea ce îi va influența pe unii dintre editorii următori); Rosenkranz, în ediția completă din, 1838, a operelor lui Kant; Hartenstein, la fel, în 1838 și 1868; Kirchmann, în 1870, și Benno Erdmann – de astă dată cu mențiunea că e vorba de proiectul prim al Introducerii la *Critica facultății de judecare*, în ediția pe care o dă în 1880 din opera amintită.

[3] Chiar un cercetător erudit ca Benno Erdmann cunoaște piesa doar din fragmentele lui Beck (vezi ed. cit. din *Critica facultății de judecare*, p. XVI, unde e nevoit să facă presupuneri asupra restului lucrării).

Introducerea definitivă gândul fundamental al amândurora; că face mai multe ocoluri decât aceasta; şi, în definitiv, că nici nu ajunge la gândul fundamental – pentru Introducere, ca şi pentru filosofia postkantiană – că facultatea de judecare determină substratul suprasensibil din noi şi din afară de noi; în sfârşit, că întâia Introducere nu reprezintă decât „un punct de trecere" în evoluţia criticismului, meritând tocmai de aceea să fie cunoscută de istorici – concede Lehmann –, dar fiind pe drept cuvânt, şi nu numai din cauza lungimii ei, părăsită de Kant.

Nu e de susţinut, fireşte, originalitatea ei desăvârşită înăuntrul gândirii kantiene; şi nici că greşit a procedat Kant înlocuind-o cu o Introducere mai concentrată şi, poate, mai unitară. Când însă porneşti tocmai de la greutăţile acesteia din urmă şi când vrei să i le pui mai bine în lumină, dacă nu vei putea chiar să i le dezlegi, o altă versiune, mai întinsă, fie chiar mai ocolită, a acestei piese nu poate decât constitui un nesperat ajutor. Dacă Introducerea la *Critica facultăţii de judecare* e sortită să ne facă vădită „conştiinţa critică" la o înaltă treaptă de luciditate a filosofiei kantiene, întâia versiune a acestei Introduceri, cu ocolurile, lungimile şi chiar neclarităţile ei, poate încă arunca o lumină asupra acelei conştiinţe critice. Pentru o soluţie, nici vorbă că o singură formulare ajunge. Pentru o problemă însă, şi încă una care rămâne deschisă până la a da o adevărată criză a sistemului kantian, mai multe formulări pot sta pe picior de egalitate. Întâia Introducere la *Critica facultăţii de judecare* este, în cel mai rău caz, o introducere la cea de-a doua, dacă nu o altă faţă a aceleiaşi, ajunse la maturitate, conştiinţe critice*.

CONSTANTIN NOICA

---

* Text preluat din volumul: Constantin Noica, *Două introduceri şi o trecere spre idealism*, Bucureşti, 1943.

I. DESPRE FILOSOFIE CA SISTEM

Dacă filosofia este *sistemul* cunoaşterii raţionale prin concepte, atunci ea se deosebeşte îndeajuns de o critică a raţiunii pure. Cea din urmă conţine, e drept, o cercetare filosofică a posibilităţii unei cunoaşteri raţionale, dar nu reprezintă o parte din sistemul acesta de cunoştinţe, ci, dimpotrivă, schiţează cu anticipaţie şi pune în cercetare tocmai ideea lui.

Sistemul filosofiei nu poate fi împărţit, la început, decât într-o ramură formală şi una materială. Prima parte (logica) priveşte numai forma gândirii, în cadrul unui anumit sistem de reguli, în timp ce partea a doua (cea reală) ia în considerare sistematică obiectele asupra cărora se cugetă – în măsura în care e cu putinţă cunoaşterea lor raţională prin concepte.

La rândul său, acest sistem real al filosofiei nu poate fi altfel împărţit – potrivit cu deosebirea de origine a obiectelor ei şi cu diferenţierea esenţială rezultată de aici în principiile ştiinţelor ce conţin acele obiecte – decât în filosofie *teoretică* şi *practică*. În această diviziune, prima parte trebuie să fie filosofia naturii, cealaltă filosofia moravurilor; întâia parte conţine şi principiile empirice, pe când cea de-a doua (dat fiind că libertatea nu poate în nici un caz fi obiect de experienţă) conţine întotdeauna numai pure principii *a priori*.

Dar stăruie aici o gravă neînţelegere – deosebit de dăunătoare în activitatea ştiinţifică – în legătură cu ceea ce este de socotit *practic* într-un astfel de înţeles încât să se constituie într-o adevărată *filosofie practică*. Politica şi economia politică, regulile economiei casnice, ca şi cele sociale, prescripţiile pentru a dobândi bunăstarea, ca şi cele de igienă sufletească şi trupească deopotrivă – toate au fost privite (de ce nu şi meşteşugurile sau artele?) ca făcând parte din filosofia practică, întrucât cuprind toate o seamă de prescripţii practice. Dar prescripţiile practice, deşi după modul lor de reprezentare

deosebite de cele teoretice, care conțin posibilitatea obiectelor și determinările lor, nu sunt totuși deosebite după conținut. Dar cele ce iau în considerare *libertatea* ca stând sub legi sunt cu adevărat deosebite. Celelalte toate reprezintă simpla idee teoretică a ceea ce aparține naturii lucrurilor, aplicate fiind numai în ce privește felul cum le putem produce după un anumit principiu. Cu alte cuvinte, posibilitatea lor este înfățișată printr-o procedare arbitrară (care însă aparține totdeodată cauzelor naturale). Așa de pildă soluția problemei: să se găsească pentru o forță dată, care trebuie să stea în echilibru cu o greutate dată, raportul dintre brațele respective ale pârghiei – se înfățișează într-adevăr ca o chestiune practică. În fapt însă, ea nu conține nimic altceva decât propoziția teoretică: lungimea brațelor stă în raport invers cu forțele, în cazul că acestea se află în echilibru. Dar raportul acesta, în alcătuirea sa, este înfățișat ca posibil printr-o cauză al cărei principiu de determinare constă tocmai în *reprezentarea* raportului (dat în chip arbitrar). La fel se întâmplă cu toate propozițiile practice care nu privesc decât modul de producere al câte unui lucru. Dacă de pildă se dau anumite prescripții în vederea fericirii proprii, arătându-se, în speță, numai ce e necesar să facă fiecare față de sine, spre a fi vrednic de fericire, atunci în felul acesta se reprezintă doar condițiile lăuntrice ale posibilității ei – cum ar fi cumpătarea, temperarea înclinărilor, spre a nu se lăsa să devină patimi ș.a.m.d. – ca revenind naturii subiectului și se înfățișează totodată realizarea acestui echilibru moral drept un rezultat pe care să-l putem obține prin propria noastră străduință. Ca atare, totul ni se înfățișează drept urmarea nemijlocită a ideii teoretice ce ne facem despre obiect, raportată la ideea teoretică despre propria noastră natură (adică noi înșine în chip de factori cauzali). Așadar prescripția practică nu este aici deosebită de una teoretică în conținutul ei, ci doar ca formulă. Ea n-are nevoie, ca atare, de o filosofie specială spre a lămuri înlănțuirea aceasta dintre principii și consecință. Într-un cuvânt: toate propozițiile practice care deduc ceva ce poate fi conținut în natură din bunul nostru plac luat drept cauză aparțin în întregime filosofiei teoretice, ca fiind cunoștințe asupra naturii *; numai cele care dau libertății legea sunt deosebite în chip specific, adică după conținutul lor, de primele. Despre aceste

* Cunoştinţe aplicate de noi la un caz oarecare *(n. trad.)*.

dintâi se poate spune că alcătuiesc un fel de parte practică a *filosofiei naturii;* doar ultimele însă întemeiază o adevărată *filosofie practică.*

Observație

E un lucru de mare însemnătate să determini precis câmpul filosofiei după diviziunile ei. În acest scop, e necesar să nu așezi, printre diviziunile rezultate din împărțirea filosofiei ca sistem, ceva care nu e decât o urmare ori aplicare a ei la unele cazuri date, fără a implica principii proprii.

Propozițiile practice sunt deosebite de cele teoretice fie după principii, fie după consecințe. În ultimul caz, ele nu alcătuiesc o știință deosebită, ci aparțin celei teoretice, ca fiind numai un sistem anumit de consecințe al acesteia. În schimb, posibilitatea lucrurilor după legi ale naturii e în chip esențial deosebită, pe temeiul principiilor, de cea după legi ale libertății. Dar deosebirea aceasta nu constă în faptul că, în cazul ultimelor, cauza sălășluiește într-o voință, în timp ce la primele e situată în afara lor, în lucruri însele; căci dacă voința nu urmează alte principii decât cele cu privire la care intelectul își dă seama că fac posibil, ca adevărate legi ale naturii, obiectul – atunci propoziția după care obiectul e posibil prin acțiunea cauzală a voinței noastre, oricât s-ar numi ea una practică, nu e defel deosebită, principial, de cele teoretice despre natura lucrurilor. Ba chiar trebuie să-și împrumute principiul ei de la ele, dacă vrea să înfățișeze, în planul realității, ideea unui obiect.

Prin urmare, propozițiile practice care, prin conținutul lor, privesc cum e posibil (printr-o acțiune arbitrară) un obiect oarecare sunt simple aplicări ale unei cunoștințe pe de-a-ntregul teoretice. Ele nu pot alcătui o adevărată ramură a unei științe. E o absurditate, de pildă, să privești geometria practică drept o știință autonomă, oricât ar fi cuprinse, în acea știință pură, unele propoziții practice, dintre care cele mai multe necesită, ca probleme, o indicație specială în vederea dezlegării lor. De pildă, tema: cu o linie dată și un unghi drept să se construiască un pătrat – este o propoziție practică, totuși strictă consecință a teoriei. La fel, arta măsurării terenurilor *(agrimensoria)* nu-și poate defel atribui epitetul de geometrie practică, numindu-se o ramură anumită a geometriei în genere, ci e cuprinsă în scoliile

celei din urmă, anume în ideea de a folosi această știință în materie de afaceri*.

Chiar și într-o știință a naturii – în măsura în care ea se întemeiază pe principii empirice –, anume în fizica propriu-zisă, metodele practice de a descoperi legi naturale ascunse nu pot defel îndreptăți, cu titlul de fizică experimentală, denumirea de fizică practică (la fel de lipsită de sens și ea) drept o ramură a filosofiei naturii. Căci principiile după care alcătuim metodele trebuie la rândul lor necontenit scoase din cunoștințele asupra naturii, prin urmare din teorie. Același lucru se întâmplă cu prescripțiile practice privitoare la producerea, după voie, a unei anumite stări sufletești în noi (de pildă, metoda de a însufleți sau înfrâna imaginația; satisfacerea ori atenuarea îndemnurilor naturale). Nu există *psihologie* practică în chip de ramură specială a filosofiei asupra naturii omenești. Principiile după care e posibilă crearea artificială a unei stări sufletești trebuie luate de la capacitatea de a ne da determinări potrivit cu natura proprie nouă. Iar chiar dacă prescripțiile constau în propoziții practice, aceasta nu înseamnă că alcătuiesc o ramură practică a psihologiei empirice. Ele nu au principii proprii, ci aparțin pur și simplu scoliilor acesteia din urmă.

În general, propozițiile practice (fie ele curat apriorice, fie empirice) țin, întotdeauna când indică în chip nemijlocit posibilitatea unui obiect după placul nostru, de cunoașterea naturii și deci de partea teoretică a filosofiei. Numai cele care înfățișează nemijlocit drept necesară determinarea unei acțiuni, prin simpla reprezentare a formei ei (adică după legi în genere) și fără a lua în considerație materia obiectului asupra căruia se acționează astfel, numai ele pot și trebuie să-și aibă principiile

* Această știință pură, și ca atare aleasă, pare a-și știrbi ceva din demnitatea ei atunci când recunoaște că, în stadiul de geometrie elementară, are nevoie, pentru construirea conceptelor ei, de instrumente – e drept, doar două – anume compasul și rigla; construție ce singură e numită geometrică, în timp ce acelea ale geometriei superioare sunt numite mecanice, întrucât, pentru construirea conceptelor celei din urmă, se cer mașini mai complicate. Numai că, în fapt, nici în primul caz nu sunt luate în considerație instrumentele propriu-zise *(circinus et regula)*, care n-ar putea da niciodată cu precizie matematică formele dorite; ci ele nu sunt decât cele mai simple dintre modurile de a înfățișa ceva ale imaginației *a priori*, pe care nu o poate egala nici un fel de instrument.

lor proprii (pe baza ideii de libertate). Și, cu toate că întemeiază tocmai pe aceste principii conceptul unui obiect al voinței (binele suprem), acest concept aparține totuși numai indirect, ca o consecință, prescripției practice (care se numește deci morală). De altfel, posibilitatea sa nici nu poate fi înțeleasă prin actul de cunoaștere al naturii (prin teorie). Prin urmare, doar acel soi de propoziții aparțin, sub numele de filosofie practică, unei discipline determinate dintr-un sistem de cunoștințe raționale.

Toate celelalte enunțuri de ordin practic, de orice știință ar atârna ele, pot fi numite – în cazul că ne temem de echivoc – propoziții *tehnice,* în loc de practice. Căci ele aparțin *meșteșugului* de a duce la îndeplinire lucrul a cărui înfăptuire e dorită – ceea ce, într-o teorie pusă la punct, e întotdeauna o simplă consecință și nicidecum o parte de sine stătătoare, alcătuită din indicații practice. În felul acesta revin tehnicii* toate prescripțiile izvorâte din iscusință. Ele țin de cunoașterea teoretică a naturii, ca urmări ale ei. Pe viitor însă, ne vom mai servi de expresia de tehnică în cazurile în care natura e astfel privită *ca și cum* posibilitatea obiectelor ei ar izvorî pe căile meșteșugului. În aceste cazuri, judecățile nu sunt nici teoretice, nici practice (în înțelesul arătat imediat mai sus), întrucât nu determină nimic cu privire la firea obiectului, nici cu privire la felul de a-l produce, ci e judecată natura însăși. Dar e judecată numai prin analogie cu o artă, și anume în legătură subiectivă cu

---

* Aici este locul să îndreptăm o greșeală pe care o săvârșeam în *Întemeierea Metafizicii moravurilor.* Într-adevăr, după ce spusesem, despre imperativele izvorând din iscusința oamenilor, că nu se impun decât în chip condiționat, și anume sub condiția unor scopuri doar posibile, adică problematice, – numeam aceste prescripții practice: imperative problematice, expresie în care fără îndoială că zace o contradicție. Ar fi trebuit să le numesc tehnice, adică imperative născute din meșteșug. Cele pragmatice, sau regulile înțelepciunii, care se impun sub condiția unui scop real, ba chiar subiectiv necesar, stau de fapt și ele printre cele tehnice (căci ce altceva e înțelepciunea, dacă nu iscusința de a putea folosi, pentru scopurile sale, oameni înzestrați cu libertate sau, încă mai mult, pornirile firești și înclinările sale proprii?). Însă faptul că scopul pe care-l atribuim altora și nouă înșine, anume fericirea proprie, e mai mult decât un scop arbitrar – îndreptățește o denumire proprie pentru ultima categorie de imperative tehnice. Căci de astă dată nu ni se mai cere, ca la cele propriu-zis tehnice, un simplu mijloc de înfăptuire a unui scop, ci și determinarea a ceea ce alcătuiește însuși acest scop (în speță fericirea), lucru care, la imperativele tehnice obișnuite, trebuie presupus drept dinainte cunoscut.

facultățile noastre de cunoaștere, iar nicidecum obiectiv, prin raport la lucruri. Aici prin urmare numim tehnice nu judecățile înseși, ci facultatea de judecare, pe legile căreia se întemeiază ele, iar potrivit ei vom numi chiar natura „tehnică". O asemenea tehnică însă, întrucât nu conține propoziții obiectiv determinative, nu face parte din filosofia doctrinală, ci doar din critica facultăților noastre de cunoaștere.

II. DESPRE SISTEMUL FACULTĂȚILOR SUPERIOARE DE CUNOAȘTERE, AFLAT LA BAZA FILOSOFIEI

Dacă e vorba nu despre împărțirea filosofiei*, ci despre împărțirea *facultății* noastre (a celei superioare) *de cunoaștere* a priori *prin concepte,* adică despre o critică a rațiunii pure considerată doar după puterea de a cugeta (unde nu se ține seamă de modul intuiției pure), atunci reprezentarea sistematică a capacității de a gândi se împarte în trei, anume în: facultatea cunoașterii *generalului* (a regulilor), *intelectul:* al doilea, facultatea *subsumării particularului* sub general, *facultatea de judecare;* și, în al treilea rând, facultatea *determinării* particularului prin general (derivarea din principii), adică *rațiunea.*

Critica rațiunii pure teoretice, care era închinată izvoarelor oricărei cunoașteri *a priori* (prin urmare, și părții ce revine, în cadrul ei, intuiției), dădea legile naturii; critica rațiunii practice dădea legea libertății. În chipul acesta, principiile *a priori* păreau înfățișate pe deplin pentru întreg câmpul filosofiei.

Dacă însă intelectul pune *a priori* la dispoziție legi ale naturii, în timp ce rațiunea dă legi ale libertății, atunci e de așteptat ca, prin analogie, și facultatea de judecare – ce mijlocește acordul dintre cele două facultăți – să-și dea, ca și ele, propriile ei principii *a priori,* întemeind astfel o ramură specială a filosofiei. Și totuși, filosofia nu poate avea, ca sistem, decât două părți.

În fapt, facultatea de judecare este o facultate de cunoaștere într-atât de particulară și de puțin independentă, încât nu dă,

---

* Ca până acum *(n. trad.).*

nici, ca intelectul concepte, nici, ca rațiunea, idei cu privire la vreun obiect oarecare – căci ea e numai facultatea de a subsuma ceva* sub concepte date pe altă cale. Dacă prin urmare ar exista un concept ori o regulă care să izvorască din facultatea de judecare, atunci ar trebui să fie un concept al obiectelor naturii, *în măsura în care acestea se orientează după facultatea noastră de judecare*. Ar fi deci conceptul unui fel de a fi al naturii cu privire la care nu ne putem face nici o altă idee decât aceasta că, în orientarea ei, ea se conformează facultății noastre de a subsuma legile date, particulare, sub altele, mai generale, care însă nu sunt date. Cu alte cuvinte, ar trebui să fie conceptul unei finalități a naturii venită în sprijinul facultății noastre de a o cunoaște – în măsura în care se cere, pentru cunoaștere, să judecăm particularul drept conținut sub general și să-l putem subsuma conceptului de natură.

Un asemenea concept este însă cel al unei experiențe privite *ca sistem pe bază de legi empirice*. E adevărat că experiența alcătuiește un sistem pe bază de legi *transcendente*, care conțin condiția de posibilitate a experienței în genere. Totuși e cu putință o atât de *nesfârșită varietate* de legi empirice și o *atât de mare eterogenitate* de forme ale naturii – care urmează să aparțină unei experiențe particulare –, încât ideea unui sistem potrivit cu aceste legi (empirice) trebuie să fie cu totul străină intelectului**, nefiind de conceput nici posibilitatea, cu atât mai puțin necesitatea unui astfel de întreg. Nu-i mai puțin adevărat, însă, că experiența particulară, închegată în linii generale după unele principii statornice, are nevoie și de această țesătură sistematică a legilor empirice, pentru ca facultatea de judecare să fie în stare a subsuma particularul sub general, – oricât ar fi încă acesta de empiric – și eventual să se ridice astfel până la cele mai înalte legi empirice și forme naturale adaptate lor, privind prin urmare *agregatul* experiențelor particulare drept un adevărat *sistem* al lor. Fără o asemenea presupoziție, nu poate

* Materialul de cunoaștere, adică „obiectele naturii“, cum spune Kant mai jos *(n. trad.)*.

** Intelectul nu dă decât „legi transcendentale“, după cum o arătase Kant în *Critica rațiunii pure*, care e o critică a intelectului. Abia acum, prin *Critica facultății de judecare* va putea da Kant „sistemul“ legilor particulare, empirice. *(n. trad.)*.

avea loc nici o înlănțuire* generală de legi, adică nici un fel de unitate de-a lor. Această legitate – care e în sine (după toate conceptele intelectului) accidentală –, presupusă fiind pentru natură de către facultatea de judecare (doar în interesul ei propriu), este o finalitate formală a naturii, pe care nu facem decât s-o *adoptăm* în ce o privește. Prin ea însă, nu se întemeiază nici o cunoștință teoretică a naturii** și nici vreun principiu practic al libertății***, ci se dă un principiu de judecare și cercetare a naturii, spre a se căuta pentru experiențele particulare legile generale – principiu după care și trebuie să le rânduim, dacă vrem să facem vădită acea înlănțuire sistematică, necesară unei experiențe coerente și pe care avem motive s-o admitem *a priori*.

Așadar, conceptul izvorât din facultatea de judecare și propriu ei este cel al naturii privite ca *artă*, cu alte cuvinte al *tehnicii naturii* prin raport la legile ei *particulare*. Conceptul acesta nu întemeiază nici un fel de teorie și include la fel de puțin ca logica cunoștința obiectelor și a firii lor, ci dă, numai, un principiu în vederea orientării potrivit cu legile experienței, făcând astfel posibilă cercetarea naturii. În chipul acesta însă, cunoașterea naturii nu se îmbogățește cu nici un fel de lege determinată și obiectivă ci singură facultatea de judecare își stabilește o maximă pentru cercetarea naturii, ale cărei forme tinde să le țină laolaltă.

---

* Posibilitatea unei experiențe în genere constă în posibilitatea cunoștințelor empirice luate ca judecăți sintetice. Ea nu poate fi deci scoasă analitic din simple percepții comparate între ele (cum se crede în chip obișnuit). Căci înlănțuirea a două percepții deosebite în cadrul conceptului unui obiect (în vederea cunoașterii acestuia) este o sinteză care nu face într-alt fel posibilă o cunoștință empirică, adică experiența, decât după principii ale unității sintetice de apercepție a fenomenelor, adică după principii potrivit cărora ele sunt grupate sub categorii. Cunoștințele acestea empirice alcătuiesc deci, potrivit cu ceea ce au în chip necesar comun (anume acele legi transcendentale ale naturii), o unitate sintetică a experienței ca sistem, care să lege legile empirice sub un principiu, chiar potrivit cu ceea ce au ele diferit în ele (diversitatea legilor putând merge la infinit). Însă ce era categoria prin raport la fiecare experiență particulară este acum finalitatea sau conformitatea naturii (și prin raport la legile ei particulare) cu facultatea noastră de judecare, după care natura nu mai e înfățișată doar ca mecanică, ci drept tehnică. Conceptul de finalitate, firește, nu determină obiectiv, precum categoria, unitatea sintetică, dar dă subiectiv maxime, ce slujesc drept fir conducător în cercetarea naturii.

** Ca în *Critica rațiunii pure (n. trad.).*

*** Ca în *Critica rațiunii practice (n. trad.).*

Filosofia, ca sistem doctrinal de cunoaștere a naturii, precum și ca libertate, nu se îmbogățește astfel cu nici o ramură nouă și distinctă. Reprezentarea naturii ca o artă este o simplă idee, care slujește ca principiu al cercetării ei de către noi, prin urmare doar subiectiv, spre a introduce acolo unde e cu putință, în agregatul legilor empirice ca atare, o înlănțuire ca și sistematică – în măsura în care atribuim naturii o relație cu această nevoie subiectivă a noastră. Conceptul nostru cu privire la o tehnică a naturii, luat ca un principiu euristic în judecarea acesteia, aparține în schimb criticii facultății noastre de cunoaștere, care critică arată ce anume motive avem să ne facem despre natură o asemenea reprezentare, ce origine are ideea aceasta, dacă ea e de întâlnit în vreun izvor aprioric, precum și care sunt întinderea și granița folosirii ei. Într-un cuvânt, o asemenea cercetare alcătuiește o parte din sistemul criticii rațiunii pure, nu însă din cel al filosofiei doctrinale.

III. DESPRE SISTEMUL TUTUROR FACULTĂȚILOR SUFLETULUI OMENESC

Putem reduce la următoarele trei toate facultățile, fără excepție, ale sufletului omenesc: *facultatea de cunoaștere, sentimentul plăcerii* și al *neplăcerii*, în sfârșit *facultatea de a dori*. E adevărat că filosofii – cărora, prin temeinicia felului lor de a gândi, li se cuvine de altminteri toată lauda – s-au străduit să arate că diversitatea aceasta e doar aparentă și să reducă orice facultate la cunoaștere. Numai că se dovedește foarte lesne, iar de câtăva vreme faptul a și fost înțeles, că încercarea aceasta – altminteri întreprinsă în cel mai autentic spirit filosofic – de a introduce unitate într-o asemenea diversitate a facultăților este zadarnică. Căci este o mare deosebire între acele reprezentări care, raportate fiind doar la obiect și la unitatea de conștiință asupră-le, aparțin cunoașterii; cele care, având o relație obiectivă și fiind totodată privite drept cauză a realității acelui obiect, revin facultății de a dori; și, în sfârșit, cele care, prin relația lor la subiect pur și simplu și dându-și singure temeiuri spre a lua ființă proprie doar în subiect, sunt raportate la sentimentul de plăcere și neplăcere. Faptul din urmă nu constituie defel o cunoștință, nici nu creează vreuna, chiar dacă poate presupune unele în chip de factor determinant.

E adevărat că înlănțuirea dintre cunoștința unui obiect și sentimentul de plăcere și neplăcere cu privire la existența acestuia, sau hotărârea facultății de a dori de a-l produce ne sunt îndeajuns cunoscute pe cale empirică. Dar, întrucât o asemenea înlănțuire nu se întemeiază pe nici un sistem *a priori,* facultățile sufletului alcătuiesc pe calea aceasta doar un *agregat,* nu un sistem. Negreșit că se poate scoate la iveală o înlănțuire *a priori* între sentimentul de plăcere și celelalte două facultăți, după cum, atunci când legăm o cunoștință *a priori* anume conceptul rațional de libertate cu facultatea de a dori ca factor determinant al acesteia, se poate să întâlnim, într-o asemenea determinare obiectivă, pe plan subiectiv, un sentiment de plăcere cuprins în hotărârea voinței. Dar, în felul acesta, facultatea de cunoaștere nu se leagă cu facultatea de a dori *prin mijlocirea* plăcerii ori neplăcerii; căci plăcerea nu precede dorința, ci fie urmează nemijlocit acțiunii determinatoare a celei din urmă, fie nu este, poate, nimic altceva decât senzația unei astfel de capacități de determinare a voinței prin rațiune însăși – nefiind ca atare un sentiment determinat sau o sensibilitate specifică, pentru care s-ar cere o diviziune specială printre proprietățile sufletului. Totuși, în analiza facultăților generale ale sufletului este dat, fără putință de tăgadă, un sentiment de plăcere, care, neatârnând de acțiunea determinatoare a facultății de a dori, poate mai degrabă furniza el acesteia un motiv de determinare. Pe de altă parte, pentru înlănțuirea sa în cadrul unui sistem cu celelalte două facultăți, se cere sentimentului acestuia de plăcere, ca și celorlalte două facultăți, să nu se sprijine doar pe principii empirice, ci și pe principii *a priori.* E deci necesară, pentru conceptul de filosofie ca sistem, și o *critică* (chiar dacă nu o doctrină) a *sentimentului de plăcere* și *neplăcere,* întemeiat altfel decât empiric.

Facultatea de cunoaștere prin concepte își are principiile ei *a priori* în intelectul pur (în conceptul său despre natură). *Facultatea de a dori* și le are în rațiunea pură (în conceptul ei despre libertate). Rămâne încă, printre prioritățile spiritului în genere, o facultate ori o capacitate intermediară, anume *sentimentul de plăcere* ori *neplăcere,* așa cum, printre facultățile superioare de cunoaștere, rămâne una mijlocie, facultatea de judecare. Ce este mai firesc decât să se presupună că aceasta din urmă va conține, pentru cel dintâi, principii *a priori?*

Fără a induce și altceva asupra posibilității acestei asocieri, este totuși de pe acum de netăgăduit o anumită conformitate între facultatea de judecare și sentimentul de plăcere, spre a sluji acestuia ca factor determinant, sau spre a găsi plăcere în actul judecării. Conformitatea constă în aceea că, în timp ce, în *diviziunea facultății de cunoaștere prin concepte,* intelectul și rațiunea își raportează reprezentările la obiecte, spre a căpăta de acolo concepte, facultatea de judecare se raportează doar la subiect și nu produce, în ce o privește, nici un fel de concepte de-ale lucrurilor. Tot așa, dacă în *tabloul general al facultăților sufletului,* facultatea de cunoaștere ca și cea de a dori conțin o raportare *obiectivă* a reprezentărilor, sentimentul plăcerii și neplăcerii este doar sensibilitatea ce însoțește o determinare a subiectului, în așa fel încât, dacă facultatea de judecare e sortită să determine necontenit ceva doar pentru uzul său, n-ar putea fi nimic altceva decât sentimentul plăcerii; și invers, dacă acesta trebuie necontenit să aibă un principiu *a priori,* el nu e de întâlnit nicăieri altundeva decât în facultatea de judecare.

IV. DESPRE EXPERIENȚĂ CA SISTEM PENTRU FACULTATEA DE JUDECARE

Am văzut, în *Critica rațiunii pure,* că natura înțeleasă drept cuprinsul tuturor obiectelor experienței alcătuiește un sistem după legi transcendentale, cele pe care le dă intelectul însuși, *a priori* (și anume pentru fenomene, întrucât acestea, legate într-o conștiință, trebuie să alcătuiască o experiență). Tocmai de aceea e nevoie ca și experiența, după legile ei generale, ca și după cele particulare – așa cum este ea posibilă, când o privim în genere și obiectiv – să alcătuiască (în cadrul ideii) un sistem de cunoștințe empirice posibile. Căci așa ceva ne impune ideea de unitate a naturii, după un principiu de generală unificare a tot ce se află în cuprinsul acesta al tuturor fenomenelor. Doar astfel poate fi privită experiența în genere, după legile transcendentale ale intelectului, ca un sistem, iar nu ca un simplu agregat.

De aici însă nu reiese că și după legi *empirice* natura poate fi *concepută* de facultatea omenească de cunoaștere și că prindem acordul sistematic general al fenomenelor ei în cadrul unei experiențe, prin urmare experiența însăși ca sistem. Căci s-ar

putea ca diversitatea şi eterogenitatea legilor empirice să fie atât de mari, încât, chiar dacă în parte ne-ar fi cu putinţă să legăm percepţiile într-o experienţă, după unele legi particulare întâmplător descoperite, să nu putem totuşi niciodată reduce aceste legi empirice la o unitate de înrudire, sub un principiu comun. Aceasta se întâmplă mai ales dacă – aşa cum este în definitiv posibil, în principiu (cel puţin pe cât poate bănui *a priori* intelectul) – diversitatea şi eterogenitatea legilor amintite, ca şi cea a fenomenelor naturale corespunzătoare, ar fi nemăsurat de mari şi ne-ar înfăţişa, în cazul acestor forme, un agregat haotic şi rudimentar, fără urmă de sistem, chiar dacă unul tot trebuie să presupunem, pe baza legilor transcendentale.

Căci *unitatea naturii în timp şi spaţiu* şi unitatea experienţei posibile nouă sunt unul şi acelaşi lucru, întrucât prima este o simplă totalizare de fenomene (moduri de reprezentare), care nu-şi poate avea realitatea obiectivă decât în experienţă; iar experienţa ca sistem trebuie să fie posibilă chiar după legi empirice, de vreme ce ne-o închipuim (cum trebuie să se şi întâmple) ca un sistem. Prin urmare, este o *presupoziţie* transcendentală subiectiv necesară, aceasta de-a nu atribui naturii o îngrijorătoare şi fără de capăt diversitate a legilor empirice, ca şi o eterogenitate a formelor naturale, ci mai degrabă ca, printr-o grupare a legilor particulare sub cele mai generale, natura să se califice drept o experienţă, în înţelesul unui sistem empiric.

Presupoziţia de mai sus reprezintă însă tocmai principiul transcendental al facultăţii de judecare. Căci aceasta nu este doar facultatea de a subsuma particularul sub un general (al cărui concept e dat), ci şi invers: de a găsi pentru particular generalul. Intelectul însă, în *acţiunea sa legiferatoare* transcendentală cu privire la natură, face abstracţie de toată diversitatea legilor empirice posibile. El ţine socoteală, în ea, doar de condiţiile posibilităţii unei experienţe în genere, din punct de vedere formal. În intelect nu e de întâlnit, prin urmare, principiul acela al afinităţii legilor particulare ale naturii. Singură facultatea de judecare – căreia îi revine să orânduiască legile particulare, chiar şi în ce au ele felurit în cadrul aceloraşi legi generale ale naturii, sub legi încă mai înalte, deşi mai departe legi empirice – e datoare să pună la temelia acţiunii ei un asemenea principiu. Căci, dibuind printre formele naturale – al căror acord între ele, sub legi empirice comune dar mai înalte, ar putea părea totuşi cu desăvârşire întâmplător facultăţii de judecare,

–, s-ar obține un rezultat cu totul întâmplător dacă anumite *percepții particulare* s-ar califica vreodată, în chip fericit, drept o lege empirică; dar și mai întâmplător ar fi dacă felurite legi empirice s-ar brodi între ele, în vederea unei unități sistematice a cunoașterii naturii, într-o experiență posibilă, *pe deplin solidare* între ele și fără a presupune, printr-un principiu *a priori*, o asemenea formă de întreg în sânul naturii.

Toate formulele acelea mult răspândite: *natura își alege drumul cel mai scurt – ea nu face nimic în zadar – nu face salturi, în diversificarea formelor ei (continuum formarum) – e bogată în specii, dar săracă în genuri* ș.a.m.d. – nu sunt nimic altceva decât tocmai acea expresie transcendentală a facultății de judecare, ce statornicește un principiu pentru experiență ca sistem, și deci în vederea propriului ei exercițiu. Nici intelectul și nici rațiunea nu pot întemeia *a priori* un asemenea principiu al naturii. Căci faptul că natura, privită doar în legile ei formale (datorită cărora ea este obiect al experienței în genere), se orientează după intelectul nostru e ceva de înțeles; dar cât despre legile particulare sau diversitatea și eterogenitatea lor, natura este liberă de toate îngrădirile facultății noastre legiferatoare de cunoaștere. E o simplă presupoziție a facultății de judecare – în propriul ei interes, cel de a urca de fiecare dată de la particularul empiric la generalul deopotrivă empiric, în vederea unificării legilor experienței – afirmația aceasta care întemeiază principiul de mai sus. Nici din experiență n-ar putea fi scos un asemenea principiu, căci doar presupunându-l pe el e cu putință rânduirea ei sistematică.

V. DESPRE FACULTATEA DE JUDECARE REFLEXIVĂ

Facultatea de judecare poate fi privită fie ca simplă capacitate de a *cugeta,* după un anumit principiu, asupra unei reprezentări date, spre a putea ajunge la un concept; fie ca o capacitate de a *determina,* printr-o reprezentare empirică dată, un concept ce stă reprezentării la temelie. În primul caz, ea este *facultate de judecare reflexivă,* în al doilea, *determinativă. A cugeta* (reflecta) înseamnă însă: a compara reprezentările date, sau cu altele, sau cu facultatea sa de cunoaștere în raport cu un concept pe care-l facem prin aceasta posibil. Facultatea de

judecare reflexivă este cea care se mai numește și facultatea de apreciere *(facultas diiudicandi)**.

Reflexiunea (ce are loc chiar la animale, deși doar instinctiv, anume fără a duce la un concept, ci oarecum la determinarea unei înclinări) implică pentru noi un principiu, la fel cum implică unul acțiunea de „determinare", în cadrul căreia conceptul de bază cu privire la obiect prescrie facultății de judecare regula, ținând astfel locul principiului.

Principiul de reflexiune asupra obiectelor date în natură este: pentru toate obiectele naturale se pot găsi *concepte* empiric determinate** – cu alte cuvinte întotdeauna se poate presupune, la produsele naturii, o formă, care e posibilă după legi generale, susceptibile de cunoscut de către noi. Căci dacă n-am presupune așa ceva și n-am pune la temelia îndeletnicirii noastre cu reprezentările empirice principiul acesta, atunci toată cugetarea

* Facultatea de judecare reflexivă ar fi deci facultatea „critică" prin excelență *(n. trad.)*.

** La prima vedere, principiul acesta nu are defel înfățișarea unei propoziții sintetice și transcendentale, ci pare mai degrabă una tautologică, aparținând simplei logici. Într-adevăr, aceasta din urmă ne învață cum să comparăm o reprezentare dată cu altele și prin aceea că nota pe care o are comună cu alte reprezentări e scoasă ca o trăsură de interes general - cum se poate alcătui un concept. Numai că logica nu ne arată defel și dacă natura are la dispoziție, în cazul fiecărui obiect, multe altele ca obiecte de comparație, care să aibă cu el ceva comun din punct de vedere formal. O asemenea condiție a posibilității de aplicare a logicii asupra naturii este, mai degrabă, un principiu al reprezentării ce ne facem despre natură, ca un sistem la dispoziția facultății noastre de judecare, în cadrul cărui sistem diversitatea, distribuită în genuri și specii, îngăduie să se reducă, prin comparare, la concepte (de mai mare ori mai restrânsă generalitate) toate formele naturale ivite. E adevărat că și intelectul pur ne învață (dar tot prin principii sintetice) să gândim cele ale naturii ca fiind cuprinse într-un sistem transcendental, după concepte *a priori* (categoriile). Dar facultatea de judecare (cea reflexivă), care caută și pentru reprezentările empirice luate ca atare unele concepte, trebuie, în scopul ei, să accepte încă mai mult; că natura, în nesfârșita ei diversitate, a atins o asemenea distribuire a reprezentărilor pe genuri și specii, încât îngăduie facultății noastre de judecare să întâlnească unanimitatea în compararea formelor naturii, ajungând astfel la concepte empirice și la închegarea lor laolaltă, prin ridicarea la concepte și mai generale, dar tot empirice. Cu alte cuvinte, facultatea de judecare presupune un sistem al naturii și după legi empirice – iar aceasta *a priori*, deci printr-un principiu transcendental.

s-ar constitui la întâmplare şi orbeşte, prin urmare fără acea legitimă şi aşteptată potrivire dintre ea şi natură.

Cu privire la conceptele generale ale naturii, concepte care singure fac posibil şi pe cel experimental (fără o specială determinare empirică), reflexiunea îşi are indicaţia ei încă din conceptul unei naturi în genere, adică în intelect. Facultatea de judecare n-are nevoie de nici un principiu special de reflexiune, ci *schematizează a priori* ideea de natură în genere, aplicând schema asupra fiecărei sinteze empirice, fără de care n-ar fi cu putinţă nici o judecată de experienţă. În acţiunea ei de cugetare, facultatea de judecare este, aici, totodată determinativă, iar schematismul transcendental îi slujeşte în acelaşi timp drept o regulă sub care se subsumează intuiţiile empirice date.

Dar, pentru acel soi de concepte care înainte de toate trebuie găsite pentru intuiţiile empirice date şi care presupun o lege anumită a naturii, după care singură e cu putinţă o expresie *particulară* oarecare, facultatea de judecare are nevoie de un principiu propriu şi transcendental al cugetării ei, ea neputând fi trimisă îndărăt, la legile empirice dinainte cunoscute, nici reflexiunea preschimbată într-o simplă acţiune de comportare cu alte forme empirice pentru care există dinainte concepte. Căci atunci s-ar pune întrebarea: cum mai putem nădăjdui să căpătăm, prin compararea percepţiilor între ele, conceptele empirice a ceea ce este comun feluritelor fenomene fizice, dacă natura (aşa cum, în definitiv, e posibil de conceput) ar fi pus în aceste fenomene, dată fiind marea diversitate a legilor ei empirice, o asemenea eterogenitate, încât oricare comparaţie, sau aproape oricare, să fie neputincioasă de a vădi la ele o solidaritate şi înşiruire pe trepte a speciilor şi genurilor. În fapt, orice comparaţie a reprezentărilor empirice între ele spre a găsi în natură legi empirice şi forme *specifice* potrivite lor, forme ce, printr-o astfel de comportare a lor sunt totodată *generic acordate* între ele, presupune un lucru: anume că natura, chiar cu privire la legile ei empirice, a respectat o anumită economie pe măsura facultăţii noastre de judecare şi o uniformitate pe înţelesul nostru, iar această presupoziţie trebuie să preceadă, ca principiu al facultăţii de judecare *a priori,* orice soi de comparaţie.

Facultatea de judecare reflexivă se îndeletniceşte aşadar cu fenomenele date, spre a le grupa sub conceptele empirice ale unor obiecte naturale determinate. Ea procedează nu schematic,

ci *tehnic;* întrucâtva nu doar mecanic, ca un instrument ce ar sta sub conducerea intelectului și a simțurilor, ci *artistic,* după principiul general dar totodată nedeterminat, al unei organizări finaliste a naturii într-un sistem. Organizarea vine, așa vorbind, în sprijinul facultății de judecare, prin adaptarea legilor particulare (cu privire la care intelectul nu ne spune nimic) ale naturii, la posibilitatea experienței ca sistem. Fără o asemenea presupunere nu putem nădăjdui să ne găsim calea în labirintul diversității atâtor legi particulare posibile. Așadar, facultatea de judecare își pune singură, *a priori,* drept principiu al reflexiunii ei, ideea unei *tehnici a naturii,* fără însă a o putea lămuri, nici determina mai îndeaproape. De asemenea, facultatea de judecare nu posedă, pentru această tehnică, un principiu obiectiv de determinare a conceptelor fizice generale (izvorând din cunoașterea lucrurilor în sine), ci numai cât să poată reflecta, după propria ei lege subiectivă, potrivit cu nevoia ei, dar în același timp în acord cu legile fizice în genere.

Principiul facultății de judecare reflexive, datorită căruia natura e gândită ca un sistem după legi empirice, este valabil doar pentru *întrebuințarea logică a facultății de judecare.* Și e un principiu transcendental, ce-i drept, prin originea sa, dar destinat numai să privească *a priori* natura drept calificată să alcătuiască un *sistem logic* al diversității ei în cadrul legilor empirice.

Forma logică a unui sistem constă în simpla rânduire a conceptelor generale date (de soiul cărora este aici conceptul unei naturi în genere), prin aceea că se închipuie particularul (aici empiricul), cu întreg diversul său, drept conținut, după un anumit principiu, sub general. Unei astfel de operații îi aparține deci – în cazul că se procedează empiric și urcându-se de la particular la general – *clasificarea* diversului, adică compararea între ele a mai multor clase, fiecare stând sub un concept determinat, iar, când clasele sunt, conform cu trăsătura lor comună, complete, subsumarea lor sub clase mai înalte (genuri), până ce se ajunge la conceptul care închide în el principiul întregii clasificări (alcătuind genul cel mai înalt). Dacă însă se pornește de la conceptul general, spre a se coborî la cel particular printr-o diviziune completă, atunci acțiunea se numește *specificare* a diversului sub un concept dat, întrucât se merge de la cel mai înalt gen la cele de jos (la subgenuri sau specii) și de la specii la subspecii. Ne-am rosti cel mai potrivit dacă, în loc să zicem (ca în vorbirea de rând)

că trebuie să specificăm particularul care stă sub un general, am zice că *specificăm conceptul general,* aducând diversul sub el. Căci genul este (privit din punct de vedere logic) oarecum materia sau substratul inform pe care natura, prin mai multe determinări, îl prelucrează în vederea anumitor specii și subspecii. În chipul acesta, se poate spune că *natura se specifică singură* după un anumit principiu (sau după ideea unui sistem), prin analogie cu întrebuințarea expresiei acesteia de către juriști, atunci când vorbesc despre specificarea unei anumite materii brute*.

Este însă limpede că facultatea de judecare reflexivă n-ar fi în stare, prin alcătuirea ei, să întreprindă *clasificarea* întregii naturi, în varietatea ei empirică, dacă n-ar presupune că natura își *specifică* singură legile transcendentale după un principiu oarecare. Iar acest principiu nu poate fi nici un altul decât tocmai cel al conformității la facultatea de judecare, spre a se întâlni, în nesfârșita varietate a lucrurilor cu feluritele legi empirice, o suficientă afinitate a lor, spre a le reduce la concepte empirice (clase), iar pe acestea la legi mai generale (genuri mai înalte), atingându-se un sistem empiric al naturii. Dar la fel cum o asemenea clasificare nu este o cunoștință obișnuită experimentală, ci e un rezultat obținut prin artă, tot așa și natura, în măsura în care e gândită ca specificându-se după acel principiu, e privită ca o *artă*. Facultatea de judecare închide deci în sine, în chip necesar și *a priori,* un principiu al *tehnicii* naturii, care, față de *nomotetica* naturii după legi transcendentale ale intelectului, e deosebită prin aceea că își poate face valabil principiul ei drept lege, în timp ce prima, doar ca presupoziție necesară**.

Principiul propriu facultății de judecare este, așadar: *natura își specifică legile generale în legi particulare, potrivit cu structura unui sistem logic, ce vine în interesul facultății de judecare.*

---

* Chiar școala aristotelică numea genul materie, iar diferența specifică formă.

** Pe marginea acestui alineat se găsește, în manuscris, următoarea observație: Putea oare nădăjdui Linnäus să schițeze un sistem al naturii, dacă ar fi trebuit să aibă grijă ca, dând peste o piatră pe care o numea granit s-o socoată deosebită, prin natura ei intrinsecă, de oricare alta având totuși aceeași înfățișare? dacă deci era sortit să întâlnească necontenit doar lucruri particulare, ca și izolate pentru intelect, iar niciodată o clasă de-a lor, prin care să poată fi reduse la concepte de genuri și specii? *(n. editorului).*

Iar aici iese la iveală conceptul unei *finalități* a naturii, și anume ca un concept propriu facultății de judecare reflexive, iar nu rațiunii; deoarece scopul nu e defel așezat în obiect, ci doar în subiect, și anume ca ținând de simpla facultate a acestuia de a reflecta. – Căci adaptat unui scop numim lucrul a cărui existență pare să presupună reprezentarea obiectului însuși; iar legile fizice, care sunt astfel alcătuite și legate unele de altele, de parcă le-ar fi conceput facultatea de judecare pentru propria ei trebuință, au o analogie cu acea posibilitate a lucrurilor care presupune o reprezentare a acestora drept temei al posibilității lor. Ca atare, facultatea de judecare își reprezintă, prin principiul ei, o finalitate a naturii în faptul specificării formelor ei prin legi empirice.

Însă prin aceasta formele de mai sus nu sunt gândite ca adaptate în sine unui scop, ci e gândit numai raportul lor unele cu altele și potrivirea lor între ele, în ciuda marii lor diversități, în cadrul unui sistem logic de concepte empirice. – Dacă natura nu ne-ar arăta nimic altceva decât o asemenea finalitate logică, încă am avea motive s-o admirăm, întrucât, după legile generale ale intelectului, nu suntem în stare să dăm nici o socoteală de aceasta. Numai că de o asemenea admirație ar fi cu greu cuprins altcineva decât, poate, filosoful transcendental, iar chiar acesta n-ar putea numi un singur caz precis în care o astfel de finalitate să se vădească *in concreto,* el mărginindu-se doar s-o gândească în genere.

VI. DESPRE FINALITATEA FORMELOR NATURII PRIVITE CA TOT ATÂTEA SISTEME PARTICULARE

Pentru ca natura, în legile ei empirice, să se specifice într-atât pe cât este necesar pentru o experiență posibilă privită *ca un sistem* de cunoaștere empirică, forma aceasta a naturii conține o finalitate logică, anume acordul ei cu condițiile subiective ale facultății de judecare, în vederea înlănțuirii posibile a conceptelor empirice în cadrul unui întreg al experienței. De aici însă, nu reiese nimic cu privire la înzestrarea naturii pentru o finalitate reală a produselor ei, adică la închegarea lucrurilor individuale în formă de sistem. Căci lucrurile individuale ar putea foarte bine fi, potrivit cu intuiția, simple agregate, fiind totuși posibile după legi empirice care să fie solidare cu altele într-un sistem de *diviziune logică* – fără ca, pentru posibilitatea lor în particular, să trebuiască să se adopte un

concept dinainte pregătit, ca o condiție a lor, așadar o finalitate a naturii care să le întemeieze. Astfel, straturile de pământ, pietrele, mineralele ș.a.m.d. ne apar ca lipsite de orice finalitate, simple agregate deci, totuși atât de înrudite prin structura lor lăuntrică și modul cum le cunoaștem posibilitatea, încât, sub anumite legi empirice, ele devin apte pentru clasificarea lucrurilor într-un sistem al naturii, fără însă a trăda în *ele însele* vreun tip de sistem.

Înțeleg deci printr-o finalitate absolută a formelor naturale, o conformație exterioară sau chiar structură lăuntrică a lor de așa natură, încât, pentru posibilitatea lor, să fie necesară de stabilit, în sânul facultății noastre de judecare, o idee de-a lor. Căci finalitatea este tipul de legitate al contingentului luat ca atare. Natura procedează, prin raport la produsele ei ca agregate, *mecanic, ca simplă natură;* dar, prin raport la produsele ei privite ca sisteme, – de pildă, în formațiunile de cristal, în toate soiurile de flori sau în structura lăuntrică a plantelor și animalelor –, procedează *tehnic,* adică în același timp ca *artă.* Deosebirea dintre aceste două moduri de a judeca existențele naturale nu e întreprinsă decât de către facultatea de judecare reflexivă, care reușește această operație pe deplin și poate chiar e datoare s-o săvârșească, – ceea ce însă nu îngăduia facultatea de judecare *determinativă* (sub principiile rațiunii), ce se raportă la posibilitatea obiectelor înseși, această din urmă facultate dorind, poate, să știe totul redus la un tip de explicare mecanic. Căci faptul că *explicația* unui fenomen, ca fiind o întreprindere rațională după principii obiective, e *mecanică* poate perfect coexista cu faptul că regula *de judecare* a aceluiași lucru, după principiile subiective de cugetare asupră-i, este *tehnică.*

E adevărat că principiul facultății de judecare cu privire la finalitatea naturii nu se întinde, în specificarea legilor ei generale, chiar atât de departe încât să conchidă de aici *ivirea de forme ale naturii finale în sine* (întrucât și fără ele e posibil sistemul naturii după legi empirice, sistem pe care numai facultatea de judecare avea motive să-l postuleze), iar formele de mai sus nu sunt de găsit decât în experiență. Totuși, de vreme ce avem motive să fundamentăm natura, în legile ei particulare, pe un principiu al finalității, rămâne necontenit *posibil* și îngăduit ca, în clipa când experiența ne înfățișează forme utile printre produsele ei, să le atribuim aceluiași principiu de bază pe care se sprijinea cea dintâi.

Chiar dacă acest principiu de bază ar sălășlui tocmai în suprasensibil, fiind așezat dincolo de câmpul înțelegerii noastre posibile a naturii, am câștigat totuși ceva prin aceasta, anume că avem la îndemână, în facultatea de judecare, un principiu transcendental al finalității naturii, pentru finalitatea, ivită în experiență, a formelor naturale. Un asemenea principiu, chiar dacă nu e îndestulător să explice posibilitatea acestor forme, îngăduie cel puțin să se aplice asupra naturii și a legității ei un concept cu totul particular, cum e cel de finalitate – cu toate că, e drept, el nu poate fi un concept obiectiv al naturii, ci este scos doar din raportul ei subiectiv cu una din facultățile sufletului.

VII. DESPRE TEHNICA FACULTĂȚII DE JUDECARE CA TEMEI AL IDEII UNEI TEHNICI A NATURII

După cum s-a arătat mai sus, facultatea de judecare face în primul rând cu putință, ba chiar necesar, să se conceapă, în afară de necesitatea mecanică a naturii, o finalitatea de-a ei. Fără presupunerea celei din urmă, unitatea sistematică, în clasificarea generală a formelor particulare după legi empirice, n-ar fi cu putință. Înainte de toate, s-a arătat că, întrucât acel principiu al finalității nu e decât un principiu subiectiv, pentru orânduirea în specificarea naturii, el nu determină nimic cu privire la formele produselor naturale. În felul acesta deci, finalitatea în chestiune ar rămâne doar în concepte. Ea ar întemeia, e drept, folosința logică în experiență a facultății de judecare pe o maximă a unității naturii în legile ei empirice, pentru bunul exercițiu al rațiunii cu privire la obiectele naturale, însă nu s-ar da, în legătură cu acest soi particular de unitate sistematică – anume cel după reprezentarea unui scop –, nici un fel de obiecte în natură, ca produse corespunzând formei ei. – Dar *cauzalitatea* naturii în ce privește forma produselor ei ca scopuri aș numi-o *tehnică* a naturii. Ea se opune mecanicii naturii, care constă în acțiunea ei cauzală prin înlănțuirea diversului și fără a avea la bază un asemenea concept unificator. E întrucâtva la fel cum am numi anumite unelte, folosite ca pârghii – care-și pot foarte bine avea efectul lor util chiar și fără o idee de bază, de pildă un drug, un plan înclinat ș.a.m.d. – instrumente mecanice, dar nu tehnice. Căci, deși pot fi folosite

pentru anumite scopuri, nu-și au rațiunea de a fi doar prin raport cu acestea.

Prima întrebare sună deci: cum poate fi *percepută* tehnica naturii în produsele ei? Conceptul de finalitate nu e defel unul constitutiv al experienței, nici o determinare de ordin fenomenal, aparținând *conceptului* empiric al obiectului; căci el nu este o categorie. În facultatea noastră de judecare, percepem finalitatea doar în măsura în care facultatea noastră reflectează asupra unui obiect dat, fie că o face asupra intuiției sale empirice, spre a o reduce la un concept oarecare (indiferent care), fie că o face asupra conceptului de experiență însuși spre a reduce legile cuprinse în el la principii comune. Prin urmare, *facultatea de judecare* e cu adevărat tehnică, natura este doar reprezentată ca tehnică, în măsura în care se acordă cu procedeul acesta al judecării, făcându-l necesar. Vom arăta îndată modul cum conceptul facultății de judecare reflexive care face cu putință perceperea intimă în reprezentări a unei finalități poate fi aplicat și la reprezentarea obiectului, ca și cum obiectul însuși l-ar conține*.

Într-adevăr, în cazul fiecărui concept empiric intră în joc trei acțiuni ale facultății spontane de cunoaștere: 1) *perceperea (apprehensio)* diversului intuiției; 2) *sintetizarea,* adică unitatea sintetică a conștiinței acestui divers în cadrul conceptului unui obiect *(apperceptio comprehensiva);* 3) *întruchiparea (exhibitio)* pe planul intuiției obiectului corespunzător acestui concept. Pentru întâia întreprindere, e nevoie de imaginație; pentru a doua, de intelect; pentru a treia, de facultatea de judecare. Ultima, dacă are de a face cu un concept empiric, va fi facultate de judecare determinativă.

Dar în simpla acțiune de a reflecta asupra unei percepții nu e vorba de un concept determinat**, ci, în genere, de reflectat la regula în care se poate încadra o percepție, pentru uzul intelectului înțeles ca o facultate a conceptelor. De aceea, într-o judecată care e de reflexiune, imaginația și intelectul sunt considerate în raportul în care trebuie să stea în genere una față de

* Pe marginea acestui alineat se găsește în manuscris următoarea observație: Noi suntem cei care introducem cauze finale în lucruri – s-a spus – și nu le scoatem din perceperea lor *(n. editorului).*

** Cum e cel empiric, care dă judecăți de „determinare“ *(n. trad.).*

altul înăuntrul facultății de judecare, comparat cu raportul în care stau cu adevărat în cazul unei percepții date.

Când deci, în intuiția empirică, un obiect dat este astfel alcătuit formal încât perceperea diversului său (în imaginație) se acordă cu *întruchiparea* unui concept al intelectului (indiferent de concept), atunci, în cadrul reflexiunii, intelectul și imaginația se înrâuresc reciproc, activându-și acțiunea lor. Obiectul este în cazul acela perceput ca adaptat unui scop doar pentru uzul facultății de judecare, finalitatea fiind privită ca subiectivă. De asemenea, nu se cere, pentru aceasta, nici un concept determinat cu privire la obiect, nici nu se creează astfel vreunul, iar judecata însăși nu e o adevărată judecată de cunoaștere. – O asemenea judecată se numește una de *reflexiune estetică*.

În schimb, atunci când, în acord cu mecanismul naturii, sunt dinainte date unele concepte empirice și legi empirice, iar facultatea de judecare compară un astfel de concept intelectual cu rațiunea și principiul ei privitor la posibilitatea unui sistem, atunci, dacă forma de mai sus e întâlnită în obiect, finalitatea e judecată *obiectiv*, iar lucrul se numește *scop natural*, în timp ce mai înainte nu erau luate în judecare decât lucrurile ca *forme naturale* nedeterminat adaptate scopului. Judecata asupra finalității obiective a naturii se numește *teleologică*. Ea este o *judecată de cunoaștere*, aparținând totuși numai facultății de judecare reflexive, nu celei determinative. Căci tehnica naturii este în genere – fie ea *formală* sau *reală* – doar o relație dintre lucruri și facultatea noastră de judecare, în sânul căreia singură poate fi întâlnită ideea unei finalități a naturii, finalitate care e atribuită naturii doar prin raport la facultatea de judecare.

VIII. DESPRE ESTETICA FACULTĂȚII DE JUDECARE

Expresia de: *mod de reprezentare* este cât se poate de limpede, dacă se înțelege prin ea raportul reprezentării la un obiect, ca fenomen, în vederea cunoașterii obiectului. În acest caz, expresia de *estetic* înseamnă că unei asemenea reprezentări îi e în chip necesar legată forma sensibilității (felul cum e afectat subiectul), iar cea din urmă e astfel, în chip inevitabil, trecută asupra obiectului (dar numai ca fenomen). De aceea și putea exista o estetică transcendentală ca știință aparținând facultății de

cunoaştere. De multă vreme însă, a devenit un obicei să se mai numească estetic, adică sensibil, şi un mod de reprezentare prin care se denumeşte raportul reprezentării, nu faţă de facultatea de cunoaştere, ci faţă de sentimentul de plăcere şi neplăcere. Dar chiar dacă avem grijă să mai numim acest sentiment (potrivit calificării sale) un „simţ" (o modificare a stării noastre), întrucât ne lipseşte o altă expresie, el nu este totuşi un simţ obiectiv, a cărui determinare să fie folosită pentru *cunoaşterea* unui obiect (căci a intui, sau a cunoaşte oricum altfel cu plăcere ceva, nu înseamnă doar raportarea reprezentării la obiect, ci ţine şi de o receptivitate a subiectului). E, dimpotrivă, un simţ care nu contribuie cu nimic la cunoaşterea obiectelor. Tocmai pentru că toate determinările sentimentului sunt doar de însemnătate subiectivă nu poate exista o estetică a sentimentului, ca ştiinţă, în felul cum, de pildă, există o estetică a facultăţii de cunoaştere. Rămâne deci necontenit un inevitabil echivoc în expresia de „mod de reprezentare estetic", dacă se înţelege prin ea când reprezentarea care trezeşte sentimentul plăcerii şi al neplăcerii, când cea pe care o cere doar facultatea de cunoaştere, în măsura în care se întâlneşte în ea intuiţia sensibilă prin care cunoaştem lucrurile numai ca fenomene.

Acest echivoc poate totuşi fi înlăturat dacă nu se întrebuinţează expresia de estetic nici despre intuiţie, cu atât mai puţin despre reprezentările intelectului, ci numai despre manifestările *facultăţii de judecare*. Dacă cineva întrebuinţează o *judecată estetică* în vederea unei determinări obiective, judecata devine ceva atât de vădit contradictoriu, încât oricine este îndeajuns prevenit împotriva interpretării greşite a acestei expresii. Căci intuiţiile pot, e drept, să fie sensibile, dar *actul de a judeca* aparţine exclusiv intelectului (luat într-un înţeles mai larg), iar faptul de a *judeca* estetic sau sensibil, în cazul că aceasta trebuie să însemne şi *cunoaştere* a unui obiect, este în el însuşi contradictoriu, de vreme ce sensibilitatea se amestecă în rosturile intelectului şi (printr-un *vitium subreptionis)* îi dă o direcţie greşită. O judecată *obiectivă* este, dimpotrivă, întotdeauna de natură intelectuală, şi ca atare nu poate fi numită estetică. De aceea, estetica noastră transcendentală a facultăţii de cunoaştere a putut foarte bine vorbi despre intuiţii sensibile, dar n-a vorbit nicăieri despre judecăţi estetice. Căci, întrucât ea nu are de-a face decât cu judecăţi de cunoaştere, care determină obiectul, judecăţile ei

trebuie să fie, toate, logice. Prin denumirea de judecată estetică în legătură cu un obiect, se indică așadar, în chip nemijlocit, că o reprezentare dată e, ce-i drept, raportată la un obiect, însă că în actul judecății nu-i înțeleasă determinarea obiectului, ci a subiectului și a sentimentului său. Căci, în facultatea de judecare, intelectul și imaginația sunt considerate în relație unul cu cealaltă, relație care, în primul moment, poate fi privită obiectiv, ca aparținând cunoaşterii (cum s-a întâmplat cu imaginația în schematismul transcendental), dar poate fi considerată și ca pur și simplu subiectivă, în măsura în care o facultate favorizează sau stânjenește pe cealaltă, în cadrul unei aceleiași reprezentări, afectând astfel *starea de spirit*. Așadar, e vorba de un raport perceptibil prin simțuri (lucru ce nu se întâmplă în folosirea separată a nici unei alte facultăți de cunoaștere). Iar, deși senzația aceasta nu constituie reprezentarea sensibilă a vreunui obiect, ea poate fi totuși atribuită sensibilității, întrucât e legată subiectiv de concretizarea conceptelor intelectului, prin facultatea de judecare, fiind astfel o reprezentare sensibilă a stării subiectului, care e afectat printr-un act al judecății. În acest caz, judecata poate fi numită estetică, adică sensibilă (după înrâurirea ei subiectivă, nu după ceea ce o determină), deși actul de a judeca (anume obiectiv) e o acțiune de-a intelectului, ca facultate superioară de cunoaștere în genere, iar nu una a sensibilității.

Fiecare judecată de *determinare este logică,* întrucât predicatul ei e un concept obiectiv dat. În schimb, o judecată de reflexie asupra unui obiect singular dat *poate fi estetică* atunci când (mai înainte chiar ca obiectul să fi fost comparat cu altele) facultatea de judecare ce n-are dinainte pregătit vreun concept pentru intuiția dată asociază imaginația (în acțiunea de prindere a conceptului) cu intelectul (în acțiunea de reprezentare a unui concept în genere), percepând astfel un raport al celor două facultăți de cunoaștere. Raportul acesta alcătuieşte în genere condiția subiectivă, doar sensibilă, a folosinței obiective a facultății de judecare (anume acordarea celor două facultăți). Este însă cu putință și o judecată estetică a simțurilor, anume atunci când predicatul judecății *nu poate fi defel concept al unui obiect,* întrucât nu aparține nicidecum facultății de cunoaștere; de pildă, în judecata: vinul e plăcut. Căci în acest caz predicatul exprimă nemijlocit relația unei reprezentări cu sentimentul de plăcere, iar nu cu facultatea de cunoaștere.

O judecată estetică în general poate fi deci lămurită drept acea judecată al cărei predicat nu e în stare niciodată să fie (deși poate conține condițiile subiective pentru o cunoștință oarecare) o adevărată cunoștință (un concept al obiectului). Într-o asemenea judecată, factorul determinant este senzația. Există însă o singură așa-numită senzație care nu poate fi niciodată concept al vreunui obiect, iar aceasta este: sentimentul de plăcere și neplăcere. Ea e doar subiectivă, pe când, dimpotrivă, orice altă senzație poate fi folosită în vederea cunoașterii. Așadar, o judecată estetică este aceea al cărei factor determinant sălășluiește într-o senzație ce e nemijlocit legată cu sentimentul de plăcere și neplăcere. În judecata estetică a simțului, e senzația aceea nemijlocit produsă de intuiția empirică a lucrului; dar în judecata estetică de reflexiune e acea senzație pe care o pricinuiește în subiect jocul armonic al celor două facultăți de cunoaștere activă în judecată, imaginația și intelectul – prin aceea că, în reprezentarea dată, își sunt de folos reciproc facultatea de aprehensiune a celei dintâi cu facultatea de reprezentare a celui de-al doilea. O astfel de relație trezește, în acest caz, prin simpla ei formă, o senzație, care e factorul determinant al unei judecăți, numită ca atare estetică și legată, în chip de finalitate subiectivă (fără de concept), cu sentimentul plăcerii.

Judecata estetică a simțului conține o finalitate materială, iar judecata estetică de reflexiune, una formală. Dar, întrucât prima nu se raportează defel la facultatea de cunoaștere, ci în chip nemijlocit, prin simț, la sentimentul de plăcere, ultima singură e de socotit ca întemeiată pe principii proprii facultății de judecare. Și anume, când reflexiunea asupra unei reprezentări date precede sentimentul de plăcere (ca factor determinant al judecății), atunci finalitatea subiectivă este *gândită* mai înainte de a fi *resimțită* în efectul ei. Judecata estetică revine atunci, prin principiile ei, facultății superioare de cunoaștere, anume facultății de judecare, sub ale cărei condiții subiective și în același timp generale se află subsumată reprezentarea obiectului. Pentru că însă o condiție doar subiectivă a judecății nu dă nici un concept cu privire la factorul ei determinant, acesta nu poate fi dat decât de sentimentul de plăcere, în așa fel totuși încât judecata estetică să rămână necontenit una de reflexiune. Dimpotrivă, acea judecată care nu presupune o comparație a reprezentării cu facultățile de cunoaștere – ce lucrează de acord, în facultatea de judecare – e o

judecată estetică a simțurilor, raportând și ea (dar nu mijlocită facultății de judecare și principiului ei) o reprezentare dată la sentimentul de plăcere. Caracterul deosebit în această privință poate fi indicat abia în lucrare, el constând în pretenția judecății de a atinge o valabilitate și necesitate generale. Căci, dacă judecata estetică posedă o asemenea trăsătură, atunci ea poate pretinde și ca factorul ei de determinare să nu sălășluiască *doar în sentimentul* de plăcere și neplăcere, ci, totodată și în chip necesar, într-o regulă a facultăților superioare de cunoaștere – aici, în speță, în cea a facultății de judecare –, regulă care, așadar, e *a priori* dătătoare de legi și indică *autonomie* în ce privește condițiile de reflexiune. Această autonomie însă nu este (cum e cea a intelectului prin raport la legile teoretice ale naturii, sau a rațiunii prin raport la legile practice ale libertății) obiectiv valabilă, adică dând concepte de-ale lucrurilor sau acțiuni posibile, ci doar subiectiv, pentru judecata valabilă prin sentiment, judecată ce, din moment ce poate emite pretenții de generală valabilitate, își trădează originea ei în anumite *principii a priori.* Această activitate de legiferare ar trebui mai propriu numită *heautonomie,* întrucât facultatea de judecare nu prescrie legea nici naturii, nici libertății, ci doar sieși. Ea nu e o facultate destinată să dea concepte de-ale obiectelor, ci numai să compare, cu cele care-i sunt date pe altă cale, cazurile ivite, arătând *a priori* condițiile subiective ale posibilității acestei înlănțuiri.

Tocmai de aici se poate înțelege și de ce – într-o acțiune pe care o desfășoară pentru ea însăși (fără a avea un concept de bază al obiectului), ca simplă facultate de judecare reflexivă –, în locul unei relații conștiente dintre reprezentarea dată și propria ei regulă, cugetarea nu se raportează nemijlocit decât la senzația care, ca orice senzație, e întotdeauna însoțită de plăcere sau neplăcere (ceea ce nu se întâmplă la nici o altă facultate superioară de cunoaștere). Căci, într-adevăr, regula însăși e doar subiectivă, iar acordul cu ea nu poate fi recunoscut decât prin ceea ce exprimă de asemenea o relație cu subiectul, anume senzația, drept indiciu și factor determinant al judecății. De aceea se și numește ea estetică, iar toate judecățile noastre pot fi împărțite, după ramurile capacității superioare de cunoaștere, în: *teoretice, estetice* și *practice.* Se înțeleg aici prin estetice numai judecățile de reflexiune care singure se raportează la un principiu al facultății de judecare ca facultate superioară de

cunoaştere, în timp ce judecăţile estetice ale simţurilor au de-a face nemijlocit doar cu raportul reprezentărilor la simţul interior, în măsura în care şi acesta este un sentiment.

Observaţie

Aici este în primul rând cazul să lămurim ce este cu definiţia plăcerii ca reprezentare sensibilă a *perfecţiunii* unui obiect. Dacă am accepta această definiţie, o judecată estetică a simţurilor sau a reflexiei ar fi întotdeauna o judecată de cunoaştere despre un obiect oarecare. Căci, într-adevăr, perfecţiunea e o determinare ce presupune un concept al obiectului, iar atunci judecata ce atribuie unui obiect perfecţiune nu se deosebeşte defel de alte judecăţi logice, decât, poate – cum şi pretind unii –, prin confuzia care însoţeşte conceptul (confuzie pe care câţiva găsesc potrivit a o numi sensibilitate), dar care nu poate alcătui nici o deosebire specifică între judecăţi. Căci atunci ar trebui ca o mulţime de judecăţi, nu numai ale intelectului, dar şi ale raţiunii să se numească la rândul lor estetice, deoarece se determină, în ele, un obiect printr-un concept care e confuz: ca, de pildă, judecăţile cu privire la ceea ce e drept sau nedrept. Câţi oameni într-adevăr (filosofi chiar) au un concept lămurit despre ce e drept?*

Reprezentarea sensibilă a perfecţiunii constituie o contradicţie în termeni. Dacă acordarea diversului într-un singur lucru

* Se poate spune în general că lucrurile nu trebuie niciodată socotite drept specific deosebite, printr-o însuşire ce se poate preface în oricare alta printr-o simplă sporire ori scădere a gradului ei. La deosebirea dintre claritatea sau confuzia conceptelor însă, e vorba tocmai de gradul conştiinţei notelor caracteristice, după tăria puterii de observaţie îndreptate asupră-le, iar prin urmare în acest caz un mod de reprezentare nu e specific deosebit de celălalt. Dar intuiţia şi conceptul se deosebesc între ele în chip specific. Căci ele nu se transformă unul într-altul, oricât ar creşte sau ar scădea, după voie, conştiinţa lor şi a notelor lor caracteristice. Căci neclaritatea cea mai mare a modului de reprezentare prin concepte (ca, de pildă, în conceptul Dreptului) încă lasă în urmă-i o deosebire specifică a acestuia, dată fiind originea sa în intelect; iar cea mai mare claritate a intuiţiei n-o apropie defel de primul soi de reprezentare, căci intuiţia, ca mod de reprezentare, îşi are sediul în sensibilitate. Claritatea logică este de asemenea deosebită ca cerul de pământ de cea estetică, iar ultima se capătă chiar dacă nu ne facem defel reprezentabil obiectul prin concepte, adică chiar dacă reprezentarea ca intuiţie e sensibilă.

e denumit desăvârșire, atunci ea trebuie înfățișată printr-un concept, altminteri nu poate purta numele de perfecțiune. În cazul însă că am voi ca plăcerea și neplăcerea să nu fie nimic altceva decât simple cunoștințe ale lucrurilor prin intelect (care însă n-ar fi conștient de conceptele sale) și ca ele totuși să ne pară simple senzații, atunci judecata lucrurilor potrivit cu ele n-ar trebui numită estetică (sensibilă), ci intelectuală. În acest caz, simțurile n-ar fi, în fond, nimic altceva decât un fel de intelect care judecă (deși lipsit de conștiința deplină a propriilor sale acțiuni); modul estetic de a judeca n-ar fi în chip specific deosebit de cel logic; și astfel, întrucât nu s-ar putea trage cu precizie granița dintre ele două, deosebirea aceasta nominală ar fi cu totul de nefolosit. (Spre a nu mai pomeni nimic despre acel mod mistic de reprezentare a lucrurilor, care nu admite o intuiție deosebită de concepte în genere ca fiind sensibilă și unde, ca atare, nu mai rămâne pentru cea dintâi decât un intelect intuitiv.)

S-ar mai putea pune întrebarea: nu înseamnă conceptul nostru al unei finalități a naturii tocmai aceea ce definește conceptul de *perfecțiune?* și nu este astfel conștiința empirică a finalității subiective, sau sentimentul de plăcere trezit de unele obiecte, intuiția sensibilă a unei *perfecțiuni* – așa cum înțeleg unii să explice plăcerea în genere?

Răspunsul e: *perfecțiunea,* ca simplă deplinătate a unei pluralități închegate într-un tot, este un concept ontologic, identic cu cel al totalității (universalității) unui compus (obținut prin coordonarea diversului dintr-un agregat) sau identic cu conceptul rânduirii totalității, sub formă de cauze și efecte, într-o serie – neavând deci nimic de-a face cu sentimentul de plăcere și neplăcere. Perfecțiunea unui lucru, în relația dintre diversitatea sa și un concept de-al său, este doar formală. Când însă vorbesc despre o anumită perfecțiune (și pot exista mai multe la un obiect, sub un același concept de-al său), atunci pun întotdeauna la bază conceptul a ceva, ca un scop la care se referă acel concept ontologic al acordului dintre divers și unitate. Un asemenea scop însă nu trebuie să fie neapărat unul practic, care să includă o satisfacție cu privire la existența obiectului. El poate aparține și tehnicii, privind deci numai posibilitatea lucrurilor și fiind *legitatea unei înlănțuiri, în sine accidentală, a diversului* din obiect. Drept exemplu, ne poate sluji finalitatea pe care o gândim ca necesară într-un hexagon regulat posibil, dat fiind că e cu totul

întâmplător ca șase linii egale să se îmbine, pe o suprafață dată, în unghiuri absolut egale; căci această dispoziție legică presupune un concept care o face posibilă ca principiu al ei. O finalitate obiectivă de acest soi observată la lucrurile naturii (mai ales la ființele organizate) este gândită ca obiectivă și materială, implicând în chip necesar conceptul unui scop al naturii (unul adevărat sau atribuit ei), prin raport la care acordăm și perfecțiune lucrurilor. Judecata asupră-i se numește teleologică și nu implică nici un sentiment de plăcere, după cum în genere aceasta nu e de căutat în judecata ce rostim asupra simplei legături cauzale.

Prin urmare, în general, conceptul de perfecțiune ca finalitate obiectivă nu are nimic de-a face cu sentimentul de plăcere, nici acesta cu el. Pentru judecarea celei dintâi, e nevoie de un *concept* despre obiect; pentru judecarea potrivit cu sentimentul numit, nu ne e defel necesar unul, plăcerea putând fi prilejută prin simplă intuiție empirică. În schimb, reprezentarea finalității subiective a unui obiect este totuna cu sentimentul plăcerii (fără ca să intervină aici un concept scos dintr-o relație finală), iar între o reprezentare și alta este o prăpastie. Faptul că un lucru subiectiv adaptat unui scop este și obiectiv așa cere o cercetare mai totdeauna întinsă, nu numai a filosofiei practice, dar și a tehnicii, fie ea naturală sau artistică. Cu alte cuvinte, spre a găsi perfecțiune într-un lucru e nevoie de rațiune; spre a găsi agrement, nu e nevoie decât de simț; iar spre a întâlni la el frumusețe, se cere doar reflexiune (fără de nici un concept) asupra unei reprezentări date.

Facultatea estetică de reflexiune judecă deci doar asupra finalității subiective a obiectului (nu asupra perfecțiunii sale). Se naște acum întrebarea dacă judecă doar *mijlocită* plăcerii ori neplăcerii găsite în obiect, sau chiar *asupra* plăcerii, astfel încât judecata să determine totodată că de reprezentarea obiectului trebuie legate plăcerea sau neplăcerea.

După cum s-a menționat mai sus, problema aceasta nu poate fi încă dezlegată aici în chip satisfăcător. Trebuie mai întâi să reiasă, în cursul tratatului, din expunerea acestui soi de judecăți, dacă ele posedă într-adevăr o generalitate și necesitate care să le autorizeze a fi deduse dintr-un principiu de determinare *a priori*. În cazul acesta, judecata ar determina a priori ceva – e drept, mijlocită senzației de plăcere și neplăcere, totuși și asupra generalității regulii de a lega senzația cu o reprezentare dată, prin

facultatea de cunoaştere (anume facultatea de judecare). Dacă însă judecata n-ar conţine decât raportul dintre reprezentare şi sentiment (fără mijlocirea vreunui principiu de cunoaştere), aşa cum e cazul la judecata estetică a simţului (care nu e nici judecată de cunoaştere, nici una de reflexiune), atunci toate judecăţile estetice ar fi exclusiv de competenţa experienţei.

Deocamdată, se mai poate face observaţia că *prin concepte* de-ale lucrurilor nu există nici o trecere de la cunoaştere la sentimentul de plăcere şi neplăcere (în măsura în care obiectele trebuie să stea în relaţie cu acel sentiment). Prin urmare, n-ar trebui să ne aşteptăm a putea determina *a priori* influenţa pe care o exercită o reprezentare dată asupra spiritului – aşa cum remarcam altădată, în *Critica raţiunii practice*, că reprezentarea unei legităţi generale a voinţei ar trebui totodată să pună în mişcare voinţa şi să trezească astfel şi un sentiment de respect, ca o lege întâmplată în judecata noastră morală, şi anume *a priori,* dar nu puteam deduce sentimentul acesta din concepte. Întocmai aşa ne va înfăţişa judecata estetică de reflexiune, în descompunerea ei, conceptul – inclus în ea şi bizuindu-se pe un principiu *a priori* – al finalităţi formale, dar subiective a obiectelor. Finalitatea e în fond una cu sentimentul de plăcere, dar nu poate fi dedusă din nici unul din conceptele pe putinţa cărora, totuşi, se sprijină în genere facultatea de reprezentare, atunci când afectează spiritul în reflexiunea asupra unui obiect.

O lămurire a sentimentului acesta, considerat în general, *fără a deosebi dacă însoţeşte percepţia sensibilă, reflexiunea ori determinarea voinţei,* trebuie să fie transcendentală*. Ea

* Este de folos să se încerce, pentru conceptele care se întrebuinţează ca principii empirice, o definiţie transcendentală, în cazul că sunt motive să se presupună că ele au *a priori* o înrudire cu facultatea pură de cunoaştere. În acest caz, se procedează întocmai matematicianului, care-şi uşurează mult dezlegarea problemelor sale, lăsându-şi nedeterminate datele lor empirice, şi nu înfăţişează decât sinteza lor, sub expresiile aritmeticii pure. Împotriva unei astfel de explicări a facultăţii de a voi *(Cr. r. practice,* Pref., p. 16) mi s-a făcut însă întâmpinarea că nu pot defini voinţa drept facultatea de a fi cauza, prin reprezentările ce ne facem, a realităţii obiectelor acestor reprezentări, căci un simplu deziderat ţine încă de facultatea de a dori, iar cu privire la el fiecare se resemnează să ştie că nu e în stare să-şi producă singură obiectele. Aceasta însă nu dovedeşte nimic altceva decât că există şi determinări ale facultăţii de a dori, pe un plan unde aceasta se aşază în contradicţie cu sine. Şi fireşte că

poate fi următoarea: *plăcerea este o stare* a sufletului în care se acordă cu sine o reprezentare, în scopul fie de a păstra pur şi simplu această stare (căci starea în care se află facultăţile sufletului, ce se favorizează reciproc într-o reprezentare, se poate conserva), fie spre a produce obiectul acelei reprezentări. Dacă se întâmplă primul caz, atunci judecata asupra reprezentării date e una estetică de reflexiune. Dacă se întâmplă ultimul caz, atunci e o judecată estetic patologică, sau practic estetică. Se vede uşor de aici că plăcerea şi neplăcerea, nefiind moduri de cunoaştere, nu pot fi explicate în ele însele, ci se cer resimţite, nu examinate; că, prin urmare, ele nu pot fi lămurite decât în chip insuficient prin înrâurirea pe care o exercită o

---

fenomenul e ciudat pentru psihologia empirică (cum ar fi întrucâtva, în cazul logicii, constatarea influenţei pe care o au prejudecăţile asupra intelectului), dar nu trebuie să înrâurească asupra facultăţii de a dori considerată obiectiv, anume în ce este ea în sine, mai înainte de a fi îndepărtată într-un fel de determinarea ei. În fapt, omul poate dori în chipul cel mai viu şi stăruitor un lucru, despre care să fie totuşi încredinţat că nu-l poate dobândi, sau chiar că e cu desăvârşire de nerealizat: de pildă, să dorească să nu se fi întâmplat aceea ce s-a întâmplat, sau să vrea în chip arzător scurgerea mai grabnică a unui timp care-l supără ş.a.m.d. Este, şi pentru morală, un lucru însemnat acesta de a preveni energic împotriva unor astfel de dorinţi goale şi fantastice, care sunt adesea alimentate de romane, ba uneori şi prin reprezentările mistice, de aceeaşi natură, ale unor perfecţiuni supraomeneşti sau beatitudini de fanatic. Dar tocmai înrâurirea pe care o au asupra spiritului asemenea dorinţi şi porniri nostalgice, care înalţă şi până la urmă ofilesc inimile, tocmai tânjirea pe care o aduc o dată cu sleirea puterilor, dovedesc îndeajuns că spiritele sunt necontenit încordate, prin reprezentările ce-şi fac, în vederea realizării obiectului lor, iar tot de atâtea ori recad în conştiinţa propriei lor neputinţe. Pentru antropologie, aceasta este, chiar, o însemnată temă de studiu: de ce oare ne-a sădit natura pornirea către o asemenea risipă de puteri, cum sunt dorinţele goale şi nostalgiile (care de bună seamă că joacă un mare rol în viaţa omenească)? Ca şi în toate celelalte privinţi, natura îmi pare a-şi fi luat aici cu înţelepciune măsurile ei. Căci dacă n-am avea – mai înainte de a ne fi asigurat de capacitatea facultăţii noastre de a înfăptui ceva, prin reprezentarea obiectului dorit – îndemnul de a ne pune la încercare puterile, atunci acestea ar rămâne într-o largă măsură nefolosite. Dar în chip obişnuit ne deprindem să ne cunoaştem puterile tocmai prin aceea că le punem la încercare. Natura a legat astfel exerciţiul puterii cu reprezentarea obiectului, încă dinainte de cunoaşterea capacităţii noastre de a realiza ceva, care e adesea scoasă la iveală tocmai prin această străduinţă, ce părea la început spiritului a ţine de o dorinţă goală. Este însă de datoria înţelepciunii să pună frâu acestui instinct – fără totuşi a izbuti vreodată, şi chiar fără a dori vreodată să-l desfiinţeze de-a binelea.

reprezentare, datorită sentimentului lor, asupra activității desfășurate de facultățile sufletului.

IX. DESPRE ACTUL TELEOLOGIC DE JUDECARE

Printr-o tehnică *formală* a naturii, înțelegem finalitatea acesteia în cadrul intuiției; prin cea reală însă, înțeleg finalitatea ei după concepte. Întâia dă, pentru facultatea de judecare, structuri adaptate unui scop, adică o formă, în reprezentarea căreia imaginația și intelectul se acordă reciproc și spontan, în vederea unui concept. Cea de-a doua exprimă conceptul lucrurilor privite ca scopuri naturale, cu alte cuvinte astfel privite încât posibilitatea lor lăuntrică să presupună un scop, prin urmare un concept care stă ca o condiție la baza acțiunii cauzale prin care sunt produse.

Forme intuitive adaptate unui scop oarecare poate indica și construi *a priori* însăși facultatea de judecare, de pildă dacă plăsmuiește, pentru înțelegerea noastră, forme potrivite întruchipării unui concept. Dar scopuri, adică reprezentări care să fie privite ele însele drept condiții ale acțiunii cauzale exercitate asupra lucrurilor (ca efecte) corespunzătoare lor, asemenea scopuri trebuie în genere date, într-un fel oarecare, mai înainte ca facultatea de judecare să se îndeletnicească cu condițiile ce are a le îndeplini diversul spre a se acorda lor. În cazul că sunt scopuri naturale, unele obiecte ale naturii trebuie astfel privite ca și cum ar fi produsul unei cauze a cărei acțiune n-ar putea fi determinată decât printr-o *reprezentare* a obiectului. Dar *a priori* nu putem determina nimic cu privire la felul cum și în ce moduri diferite sunt posibile lucrurile prin cauzele lor; pentru aceasta, sunt necesare legi ale experienței.

Judecata asupra finalității în lucrurile naturii, finalitate care e privită drept fundament al posibilității lor (ca scopuri naturale), se numește *o judecată teleologică.* Acum, chiar dacă judecățile estetice ele însele nu erau posibile *a priori,* existau totuși principii *a priori,* în ideea necesară a unei experiențe ca sistem, care conțineau, pentru facultatea noastră de judecare, conceptul unei finalități formale a naturii și de unde reieșea *a priori* posibilitatea judecăților estetice de reflexiune ca atare, ce se întemeiau pe principii *a priori.* Natura se acorda în chip necesar, nu numai în

ce privește legile ei transcendentale cu intelectul nostru, dar și în ce privește legile empirice, cu *facultatea de judecare* și facultatea ei de a le înfățișa într-o expresie empirică a formelor lor, cu ajutorul imaginației. Aceasta se întâmplă doar în interesul experienței, iar aici finalitatea formală a legilor empirice, în legătură cu ultimul acord (cel al naturii cu facultatea de judecare), poate fi demonstrată ca necesară. Acum însă, fiind obiect al unei judecăți teleologice, trebuie oare gândită natura ca acordându-se, în cauzalitatea ei, și cu *rațiunea,* după conceptul pe care și-l face aceasta despre un scop? Iată ceva care depășește ceea ce poate fi cerut facultății de judecare singure, care e în stare să conțină principii proprii, *a priori,* pentru forma intuiției*, dar nu pentru conceptul după care se produce un obiect. Conceptul unui *scop natural* real se află așadar cu totul în afară de câmpul facultății de judecare, dacă ea este privită izolat. Iar întrucât, ca facultate de cunoaștere separată, ea nu leagă într-o reprezentare, înainte de orice concept, decât două facultăți, anume imaginația și intelectul, spre a percepe astfel o finalitate subiectivă a obiectului față de facultățile de cunoaștere – în finalitatea teleologică a lucrurilor, ca scopuri naturale, finalitate ce nu poate fi reprezentată decât prin concepte, ea va trebui să pună în relație intelectul cu rațiunea (care în general nu e necesară pentru experiență), pentru a face reprezentabile lucrurile ca scopuri naturale.

Judecarea estetică a formelor naturii putea, fără a pune la bază un concept al obiectului, să găsească, în simplul act de înțelegere empirică a intuiției, unele obiecte din natură ca fiind finale, și anume numai în raport cu condițiile subiective ale facultății de judecare. Judecata estetică nu cerea, așadar, nici un concept despre obiect și nici nu dădea naștere vreunuia: de aceea și lămurea obiectele nu drept *scopuri naturale,* în cadrul unei judecăți obiective, ci doar drept subiectiv *finale,* pentru facultatea noastră de reprezentare. O astfel de finalitate a formelor poate fi numită *figurată,* ca și tehnica naturii în legătură cu ea *(technica speciosa).*

Dimpotrivă, judecata teleologică presupune un concept despre obiect și judecă asupra posibilității lucrului după o lege a înlănțuirii cauzelor și efectelor. O asemenea tehnică a naturii ar putea fi deci numită *plastică,* dacă expresia aceasta n-ar fi

* Cum făcea până acum, în judecata estetică *(n. trad.).*

dinainte la modă, într-un înțeles mai general, spre a califica frumusețea naturală, ca și scopurile naturale. De aceea, să ne fie îngăduit a o numi *tehnică organică* a naturii, expresie ce califică finalitatea nu doar după modul reprezentării noastre, ci după posibilitatea lucrurilor înseși.

Dar partea esențială și cea mai însemnată în capitolul de față este, de bună seamă, dovada cum că noțiunea de *cauze finale* în natură, noțiune ce deosebește judecata teleologică asupră-i de cea după legi generale mecanice, este un concept ce aparține doar facultății de judecare, iar nu intelectului sau rațiunii. Cu alte cuvinte, dovada că, întrucât conceptul de scop natural ar putea fi întrebuințat, și în înțeles obiectiv, *ca intenție naturală,* o asemenea folosire nu e defel întemeiată în experiență – ca fiind sofistică –, unde ce-i drept ni se pot înfățișa scopuri, dar nu se poate întru nimic dovedi că acestea sunt și intenții; prin urmare, că aceea ce se întâlnește în experiență ca aparținând teleologiei conține doar relația dintre obiectele ei și facultatea de judecare, și anume un principiu de-al ei prin care judecata își dă legi pentru propriul ei uz (nu al naturii), anume ca facultate de judecare reflexivă.

Conceptul de scop și finalitate este, e drept, un concept al rațiunii, în măsura în care i se atribuie acesteia temeiul posibilității unui obiect. Dar finalitatea naturii, sau chiar conceptul lucrurilor ca scopuri naturale, pune rațiunea, în chip de cauză, în legătură cu astfel de lucruri încât prin nici o experiență n-o putem recunoaște pe ea ca temei al posibilității lor. Căci doar în materie de *creații artistice* putem deveni conștienți de acțiunea cauzală a rațiunii, cu privire la obiecte, numite de aceea finale sau scopuri; iar doar prin raport la ele putem numi rațiunea tehnică, dacă e pe măsura experienței ce facem cu privire la acțiunea cauzală a propriei noastre facultăți. A-și înfățișa și natura ca tehnică, întocmai unei rațiuni (iar astfel a atribui naturii finalitate și chiar scopuri), e un concept determinat, pe care nu-l putem întâlni în experiență și pe care nu-l stabilește decât facultatea de judecare, în cugetarea ei asupra obiectelor, spre a rândui prin el experiența în legile ei particulare, anume cele care fac posibil un sistem.

Într-adevăr, orice finalitate a naturii poate fi socotită fie ca *naturală (forma finalis naturae spontanea),* fie ca *intențională (intentionalis).* Simpla experiență îndreptățește numai întâiul mod de reprezentare; cel de-al doilea este un soi de explicație

ipotetică depăşind conceptul acela al lucrurilor ca scopuri naturale. Întâiul concept al lucrurilor ca scopuri naturale aparţine, la origine, facultăţii de judecare reflexive (deşi nu celei estetic, ci logic reflexive); al doilea, facultăţii de judecare determinative. Pentru întâiul, se cere, e adevărat, şi raţiunea, dar numai în interesul unei experienţe ce e de rânduit după principii (aşadar, în folosirea ei *imanentă)*; pentru cel de-al doilea, în schimb, se cere o raţiune ce ar urca în suprasensibil (în folosirea ei transcendentă).

Putem şi suntem chiar datori a ne trudi să cercetăm natura în experienţă, pe cât ne îngăduie mijloacele, doar în înlănţuirea ei cauzală, după legi mecanice; căci în acestea sălăşluiesc adevăratele principii de explicaţie fizică, iar complexul lor desăvârşeşte cunoaşterea ştiinţifică pe căi raţionale. Însă printre produsele naturii întâlnim anumite categorii, foarte răspândite, care conţin în ele o astfel de înlănţuire de cauze eficiente încât trebuie să-i punem la bază conceptul unui scop, în cazul că vrem să organizăm experienţa, cu alte cuvinte materialul observat, după un principiu potrivit posibilităţii ei interne. Dacă am vrea să le judecăm forma şi posibilitatea doar după legi mecanice, unde ideea de efect nu trebuie să condiţioneze cauza, ci invers, atunci ar fi cu neputinţă să se capete, din forma specifică a lucrurilor acestora naturale, un simplu concept de experienţă care să ne aşeze în situaţia de a ajunge de la natura lor lăuntrică, în chip de cauză, la efecte. Căci părţile mecanismelor unor astfel de obiecte sunt cauze ale câte unui efect anumit nu întrucât fiecare deosebit condiţionează efectul, ci doar întrucât toate împreună au un temei comun. Dat fiind că însă este ceva cu totul împotriva naturii cauzelor mecanico-fizice ca întregul să fie principiul după care acţionează cauzal părţile, ci mai degrabă acestea trebuie să preceadă reprezentarea particulară a unui întreg; dat fiind că, pe deasupra, reprezentarea particulară a unui întreg, reprezentare ce precede posibilitatea părţilor, e o simplă idee, iar, dacă e privită drept temei al acţiunii cauzale, se numeşte scop; – e limpede că, dacă există asemenea produse ale naturii, e cu neputinţă să le cercetăm firea şi cauza, chiar în simpla experienţă (necum să fie explicate prin raţiune), fără a ne reprezenta forma şi cauzalitatea lor după un principiu al scopului.

Acum e vădit: în asemenea cazuri, conceptul unei finalităţi obiective vine doar *în ajutorul reflexiunii* asupra obiectului, nu

pentru *determinarea* obiectului prin conceptul unui scop. Judecata teleologică asupra posibilității interne a unui produs natural e doar o judecată de reflexiune, nu una de determinare. Așa de pildă, când se afirmă că cristalinul din ochi are *scopul* să pricinuiască, printr-o a doua răsfrângere a razelor luminoase, reunirea celor izvorâte dintr-un punct exterior într-un punct de pe retina ochiului, se afirmă doar că reprezentarea unui scop în acțiunea cauzală a naturii este într-atât gândită, în ce privește producerea organului vizual, întrucât o asemenea idee slujește drept principiu spre a îndruma analiza ochiului în privința cristalinului, precum și pentru aflarea mijloacelor ce pot favoriza acel rezultat. În chipul acesta, nu se atribuie însă naturii o cauză acționând după reprezentarea scopului, o cauză adică intențională. Aceasta ar constitui o judecată teleologică de determinare, iar ca atare transcendentă, în măsura în care ar propune o cauzalitate al cărei principiu să fie situat dincolo de granițele naturii.

Conceptul de scop natural este așadar numai unul al facultății de judecare reflexive, elaborat pentru propriul ei folos spre a putea urmări înlănțuirea cauzală între obiectele experienței. Printr-un principiu teleologic de explicare a structurii interne, la anumite produse naturale, e lăsat nedeterminat faptul că finalitatea lor e *intenționalä ori neintenționalä*. O judecată care ar proclama una din acestea două n-ar mai fi reflexivă, ci determinativă, iar conceptul unui scop natural n-ar mai fi nici el un simplu *concept al facultății de judecare*, în folosirea sa imanentă (în experiență), ci ar fi legat de un *concept al rațiunii* privitor la o cauză intențional activă, așezată deasupra naturii, concept a cărui întrebuințare e transcendentă – fie că judecăm, în cazul acesta, afirmativ sau negativ.

X. DESPRE CĂUTAREA UNUI PRINCIPIU AL FACULTĂȚII DE JUDECARE TEHNICE

Dacă trebuie găsit, pentru evenimente, doar principiul lor de explicare, acesta poate fi sau un principiu empiric, sau unul *a priori*, ori atunci unul alcătuit din amândouă, cum se poate vedea în cazul explicațiilor fizico-mecanice ale evenimentelor din lumea corporală, care își află principiile lor în parte în

filosofia naturală generală (cea rațională), în parte în aceea care conține legile empirice ale mișcării. Ceva asemănător se întâmplă atunci când se caută, pentru fenomenele ce se petrec în conștiința noastră, principii psihologice de explicare; cu deosebirea doar că, după câte îmi pot da seama, principiile în joc aici sunt toate empirice, cu excepția unuia singur, cel al *continuității* tuturor schimbărilor (căci timpul, ce nu are decât o dimensiune, e condiția formală a intuiției interne), principiu ce stă *a priori* la temelia senzațiilor amintite, dar nu izbutește să ajute cu aproape nimic explicația, căci știința generală a timpului nu dă, așa cum dă știința pură a spațiului (geometria) suficientă materie pentru a constitui o întreagă disciplină.

Dacă așadar ar fi vorba să lămurim cum de s-a ivit mai întâi printre oameni aceea ce numim gust; de ce unele obiecte au reținut atenția mai mult decât altele, punând în mișcare judecata frumosului, într-unele ori altele din împrejurările de loc sau ambianță socială; din ce cauză a putut gustul să se ridice până la lux ș.a.m.d. – atunci principiile unei astfel de explicații ar trebui căutate, cele mai multe, în psihologie (prin care, într-un astfel de caz, se înțelege întotdeauna doar cea empirică). Moraliștii cer de la psihologi să le explice, de pildă, ciudatul fenomen al zgârceniei, care pune un preț absolut pe simpla posesiune a mijloacelor în vederea traiului bun (sau a oricărui alt scop), cu gândul totuși de a nu se folosi niciodată de ele; ori cer să le explice ambiția care crede că găsește aceste mijloace în simplul fapt de a avea un renume, fără nici un alt scop – pentru ca primii să-și poată îndrepta, potrivit cu avizul psihologilor, prescripția lor, nu atât cu privire la legile morale înseși, cât la înlăturarea piedicilor ce stau în calea influenței acestora din urmă. Aici trebuie totuși să se recunoască greutatea ce întâmpinăm cu explicațiile psihologice, în comparație cu cele fizice; căile sunt neîncetat ipotetice, câtorva principii de explicație felurite putându-li-se adăuga foarte bine un altul, nou, la fel de imaginar. De aceea, toți cei pretinși psihologi care știu să indice cauzele oricărei afecțiuni ori emoții ale sufletului deșteptate de piesele de teatru, reprezentările poetice sau de obiectele naturii, numind această încercare neserioasă a lor chiar filosofie – prin care explică științific cea mai de rând întâmplare din lumea corpurilor –, nu numai că nu arată să aibă vreo cunoștință, dar poate nici măcar aptitudinea pentru a dobândi vreuna. A face

observații psihologice (cum face Burke în cartea sa despre frumos și sublim), prin urmare a aduna material în nădejdea că se vor ivi reguli experimentale care să-l sistematizeze, fără a voi să concepi aceste reguli, este desigur unica adevărată îndatorire a psihologiei empirice, care însă cu greu ar putea pretinde vreodată rangul de disciplină filosofică.

Dacă însă o judecată se dă drept universal valabilă, și astfel reclamă *necesitate* în rostirea ei – fie că această cerută necesitate se sprijină pe concepte *a priori* cu privire la obiect, sau pe condițiile subiective ale conceptelor ce stau *a priori* la temelie –, atunci, admițându-se o asemenea pretenție a judecății aceleia, ar fi absurd s-o justificăm prin indicarea originii psihologice a judecății. Căci am proceda astfel împotriva propriei noastre intenții, iar, în clipa când explicația căutată ar ajunge la capătul ei, ea ar dovedi că judecata nu poate emite absolut nici o pretenție de necesitate, tocmai pentru că i se poate dovedi originea empirică.

Judecățile estetice de reflexiune (pe care le vom analiza pe viitor sub numele de judecăți de gust) sunt însă de soiul amintit mai sus. Ele reclamă necesitate și nu afirmă că fiecare ins judecă în fapt așa – în care caz ar constitui o problemă de lămurit pentru psihologia empirică –, ci că așa *trebuie* să judece, ceea ce înseamnă că ele au, în ce le privește, un principiu *a priori*. Dacă raportul la un asemenea principiu nu ar fi inclus în acele judecăți, în măsura în care ele proclamă necesitate, ar trebui să se conceadă că, într-atât se poate afirma că o judecată trebuie să fie universal primită, întrucât, după cum o dovedește observația, ea are cu adevărat răspândire universală; și, invers, că, deoarece fiecare judecă într-un chip anumit, reiese și că el *trebuie* să judece astfel –, ceea ce constituie o absurditate vădită.

La judecățile estetice de reflexiune se ivește, e drept, greutatea că ele nu se pot întemeia defel pe concepte și deci nu pot fi derivate din nici un principiu determinat, căci altminteri ar fi logice; reprezentarea subiectivă a finalității nu trebuie nicidecum să fie conceptul unui scop oarecare. Totuși, *raportul* la un principiu *a priori* poate și trebuie să aibă întotdeauna loc, acolo unde judecata pretinde necesitate, de orice fel și oricare ar fi justificarea unei astfel de pretenții despre care e vorba aici. Căci o critică a rațiunii e îndemnată tocmai de acea pretenție să caute principiul de bază, chiar dacă el e nedeterminat; și ea

poate de asemenea să-l găsească, recunoscându-l ca atare drept un principiu care întemeiază judecata subiectivă și *a priori,* chiar dacă nu poate în nici un chip construi un concept determinat al obiectului.

În același fel trebuie să se admită faptul că judecata teleologică e întemeiată pe un principiu *a priori,* ea fiind cu neputință fără asemenea principii, chiar dacă într-o astfel de judecată scopul naturii îl găsim doar prin experiență, fără de care n-am putea ști nici măcar că un asemenea scop e cu putință. Într-adevăr, judecata teleologică, deși leagă conceptul unui scop pe care-l pune la temelia unor produse determinate ale naturii de reprezentarea obiectului (lucru ce nu se întâmplă în judecata estetică), este totuși o simplă judecată de reflexiune, ca și cea dintâi. Ea nu-și îngăduie defel să afirme că, în această finalitate obiectivă, natura (sau, prin ea, o ființă oarecare) *procedează* efectiv cu intenție, cu alte cuvinte că gândul unui scop este cel care determină acțiunea cauzală în natură sau în cauza ei. Ci afirmă că trebuie să folosim legile mecanice ale naturii numai după această analogie (raporturile dintre cauze și efecte), spre a recunoaște posibilitatea unor obiecte și a căpăta un concept de-al lor care să le poată prilejui o solidarizare în cadrul unei experiențe sistematic rânduitoare.

O judecată teleologică asemuie conceptul unui proces natural, în ce este el, cu ceea ce *trebuie să fie.* Judecății asupra posibilității lui îi stă la temelie un concept (despre scop), ce precede *a priori.* A-și reprezenta, în creațiile artistice, o posibilitate de un asemenea soi nu-i nici o greutate. Dar a gândi despre un produs al naturii cum că *trebuia să fi fost* ceva și a aprecia în consecință dacă este cu adevărat așa, implică presupunerea unui principiu care n-a putut fi scos din experiență (unde nu se învață, în această privință, decât ce sunt lucrurile).

Faptul că putem vedea datorită ochiului îl experimentăm în chip nemijlocit; la fel cu structura sa externă și internă, care închid în ele condițiile folosirii sale posibile, prin urmare cauzalitate după legi mecanice. Mă pot folosi și de o piatră spre a sparge ceva pe ea sau spre a clădi pe ea ș.a.m.d., iar efectele acestea pot fi de asemenea raportate, în chip de scopuri, la cauzele lor; dar nu mai pot spune, prin aceasta, că piatra trebuia să servească la clădit. Numai despre ochi judec că *trebuia* să fie apt pentru vedere. Și, cu toate că forma lui, structura tuturor

părților sale și potrivirea lor, judecate doar după legile mecanice ale naturii, sunt, pentru facultatea mea de judecare, cu desăvârșire accidentale, concep totuși, în forma și alcătuirea sa, o necesitate de un fel anumit, și anume sprijinită pe un concept care precede cauzele formative ale organului și fără de care posibilitatea acestui produs natural mi-ar fi de neconceput, după orice lege mecanică a naturii (ceea ce nu e cazul cu piatra amintită). Acest „trebuie“ conține însă un tip de necesitate care se deosebește limpede de cel fizico-mecanic, potrivit căruia un lucru e posibil prin simple legi (fără o idee de-a sa care să preceadă) ale cauzelor eficiente; și el poate fi tot atât de puțin determinat prin simple legi fizice (empirice) pe cât era necesitatea judecății estetice prin legi psihologice. El cere, dimpotrivă, un principiu propriu în cadrul facultății de judecare, – în măsura în care ea e de reflexiune –, sub care principiu stă judecata teleologică și potrivit căruia se și cere ea determinată, în conformitate cu valabilitatea și îngrădirea ei.

Prin urmare, toate judecățile asupra finalității naturii, fie că sunt estetice, fie că sunt teleologice, stau sub principii *a priori*, și anume principii din acelea care aparțin în propriu și exclusiv facultății de judecare, întrucât sunt doar judecăți de reflexiune, nu de determinare. Tocmai de aceea se află locul lor în critica rațiunii pure (luată în înțelesul cel mai larg), de care însă ultimele au mai multă nevoie decât cele de reflexiune, întrucât, lăsate la voia lor, ele îndeamnă rațiunea la concluzii ce se pot pierde în transcendent, pe când cele de reflexiune cer o atentă cercetare doar spre a se păzi să se mărginească la empiric, prin principiul lor, și să-și surpe astfel pretenția la o universală valabilitate.

XI. INTRODUCERE ENCICLOPEDICĂ A CRITICII FACULTĂȚII DE JUDECARE ÎN SISTEMUL CRITICII RAȚIUNII PURE

Orice introducere a unei lucrări este fie o introducere la o doctrină proiectată, fie considerarea doctrinei înseși ca o introducere la un sistem în cadrul căruia ea reprezintă o parte anumită. Prima precede doctrina; cea din urmă folosește numai concluziile ei, spre a-i indica, potrivit cu principiile ei fundamentale, locul în totalitatea disciplinelor cu care ea se leagă prin

principii comune. Prima e o introducere *propedeutică,* cealaltă se poate numi una *enciclopedică.*

Introducerile propedeutice sunt cele obișnuite, ca pregătind în vederea unei doctrine ce urmează a fi înfățișată. Căci ele arată care sunt cunoștințele prealabile necesare din alte doctrine și științe, spre a se face astfel cu putință tranziția la știința cea nouă. Când țintești, printr-o introducere din acestea, să deosebești cu grijă principiile proprii *(domestica)* ale doctrinei celei noi de cele care aparțin alteia *(peregrinis),* atunci ele slujesc la determinarea de granițe ale științelor. E o măsură care nu e niciodată îndeajuns satisfăcută, căci fără ea nu e de nădăjduit nici o temeinicie, mai ales în materie de cunoștințe filosofice.

O introducere enciclopedică însă nu presupune vreo doctrină înrudită-și pregătitoare pentru cea care se face acum cunoscută, ci ideea unui sistem care abia cu tezele cele noi se poate rotunji. Iar întrucât un asemenea sistem nu e posibil printr-o grabnică îngrămădire și considerare laolaltă a diversului care a fost găsit prin cercetarea întreprinsă, ci doar atunci când suntem în stare să indicăm pe de-a-ntregul izvoarele obiective ori subiective ale unui anumit soi de cunoștințe – lămurindu-le prin conceptul formal al unui întreg, care implică totodată în sine principiul unei desăvârșite diviziuni *a priori* –, se poate lesne concepe pricina pentru care introducerile enciclopedice, oricât ar fi ele de folositoare, sunt totuși atât de puțin dese.

Facultatea al cărei principiu propriu este căutat și urmează să fie discutat în paginile acestea (facultatea de judecare) e de așa fel, încât nu înfățișează, în ce o privește, nici un fel de cunoștințe (nici teoretice, nici practice) și, cu tot principiul ei *a priori,* nu oferă nici o ramură nouă filosofiei transcendentale, ca doctrină obiectivă, ci alcătuiește doar legătura dintre alte două facultăți superioare de cunoaștere (intelectul și rațiunea). De aceea, mi se va îngădui ca, în determinarea principiilor unei astfel de facultăți, care nu poate da nici o doctrină, ci doar o critică, să mă depărtez de rânduiala, altminteri peste tot necesară, și să așez înaintea lucrării o scurtă introducere enciclopedică, și anume o introducere nu în sistemul *științelor* rațiunii pure, ci doar în *critica* tuturor facultăților *a priori* determinabile ale sufletului, în măsura în care ele alcătuiesc, între ele, un sistem. În felul acesta, întrunesc introducerea propedeutică și cea enciclopedică.

Introducerea facultății de judecare în sistemul facultăților pure de cunoaștere prin concepte se întemeiază, în întregime, pe principiul transcendental propriu ei: anume că natura, în specificarea legilor transcendentale ale intelectului (legi ce reprezintă principiile ei de posibilitate ca natură în genere), adică dată fiind diversitatea legilor ei empirice, procedează potrivit cu ideea unui sistem de rânduire a lor, spre a se căpăta o experiență privită ca un întreg empiric. – Acest sistem oferă, în primul rând, conceptul unei legități, contingentă obiectiv, dar subiectiv (pentru facultățile noastre de cunoaștere) necesară, adică o finalitate a naturii, și anume una *a priori*. În fapt, principiul acesta nu precizează nimic în ce privește formele particulare ale naturii, ci finalitatea lor trebuie dată, în fiecare caz, empiric. Totuși, judecata asupra formelor acestea dobândește un anumit drept la generalitate și necesitate, ca o judecată pur și simplu de reflexiune prin raportarea finalității subiective, pentru uzul facultății de judecare a reprezentării date, la acel principiu aprioric al facultății de judecare privitor la finalitatea naturii, în ansamblul ei de legi empirice în genere. Iar astfel, o judecată estetică de reflexiune poate fi privită ca sprijinindu-se pe un principiu *a priori* (chiar dacă nu e determinativă), facultatea de judecare găsindu-se îndreptățită, atunci, să deținem un loc în critica facultăților superioare și pure de cunoaștere.

Întrucât însă conceptul unei finalități a naturii (ca o finalitate tehnică, esențial deosebită de cea practică) este – atunci când îl vrem altceva decât simpla substituire a ceea ce facem noi din natură, în locul a *ceea ce este* ea – un concept desprins de orice filosofie dogmatică (de cea teoretică, deopotrivă ca şi de cea practică), întemeindu-se doar pe acel principiu al facultății de judecare ce precede legile empirice și face singur cu putință acordul lor în cadrul unității unui sistem, reiese că, dintre cele două moduri de folosire a facultăţii de judecare reflexive (cel estetic și cel teleologic), singură acea judecată care precede orice concept al obiectului, prin urmare judecata estetică de reflexiune, își are factorul ei determinant neamestecat cu vreo altă facultate de cunoaştere. În schimb, judecata teleologică privitoare la conceptul unui scop natural, chiar dacă acesta nu e folosit în judecată decât ca principiu al facultăţii de judecare reflexive, nu al celei determinative, nu poate fi admisă altfel decât prin înlănțuirea rațiunii cu concepte empirice. Posibilitatea unei judecăți teleologice asupra naturii e, după cum se vede, lesne dovedită, fără a

trebui să-i mai punem la bază un principiu particular al facultății de judecare, căci aceasta nu face decât să urmeze principiului rațiunii. În schimb, posibilitatea unei judecăți de reflexiune care să fie estetică și totuși întemeiată pe un principiu *a priori*, adică posibilitatea unei judecăți de gust, are neapărat nevoie – în cazul că se poate dovedi despre acea judecată că este într-adevăr autorizată să pretindă o valabilitate generală – de o critică a facultății de judecare, ca o facultate cu principii transcendentale proprii (întocmai intelectului și rațiunii), facultate ce numai astfel se califică drept vrednică să fie primită în rândul celor pure de cunoaștere. Explicația acestui fapt este că judecata estetică, fără a presupune vreun concept de-al obiectului ei, îi atribuie totuși finalitate, și anume una universal valabilă, fapt care, neîntemeindu-se în obiect, trebuie să-și afle principiul în însăși facultatea de judecare; în timp ce, dimpotrivă, judecata teleologică presupune un concept al obiectului pe care rațiunea îl introduce în principiul înlănțuirii finale, numai că acest concept de scop natural al facultății de judecare e folosit în simpla judecată de reflexiune, nu și în cea de determinare.

Prin urmare, la drept vorbind, numai în gust, și anume prin raport la obiectele naturii, se vădește facultatea de judecare drept o facultate ce își are principiul ei *a priori*, emițând prin aceasta pretenții îndreptățite să capete un loc în critica facultăților superioare de cunoaștere, pretenție ce altfel nu i-ar fi fost, poate, acordată. O dată însă stabilită capacitatea facultății de judecare de a-și da principii *a priori*, este nevoie și să se determine întinderea acestei capacități, iar în vederea unei asemenea puneri la punct a Criticii se cere ca facultatea estetică, împreună cu cea teleologică, să fie recunoscută ca ținând de o aceeași facultate și ca bizuindu-se pe un același principiu; căci și judecata teleologică asupra lucrurilor naturii aparține, la fel cu cea estetică, facultății de judecare reflexive (nu celei determinative).

Dar critica gustului, care altminteri nu e folosită decât pentru desăvârșirea sau confirmarea gustului însuși, deschide, atunci când e folosită într-un scop transcendental, prin faptul că umple un gol în sistemul facultății noastre de cunoaștere, o perspectivă surprinzătoare și, pe cât îmi dau seama, mult făgăduitoare, în cadrul unui sistem încheiat al tuturor facultăților sufletului, în măsura în care aceste facultăți, în exercițiul lor, sunt raportate nu numai la sensibil, dar chiar la suprasensibil, bineînțeles însă fără a

muta din loc pietrele de graniță pe care o severă critică le-a pus întrebuințării lor transcendente. Este, poate, de folos cititorului – spre a-l pune în situația să prindă mai lesne înlănțuirea cercetărilor ce urmează – să schițez de pe acum un plan al acestei înlănțuiri sistematice, plan care însă, ca și restul introducerii, și-ar găsi mai degrabă locul la încheierea lucrării decât aici.

Într-adevăr, facultățile sufletului se pot reduce, toate, la următoarele trei:

Facultatea de cunoaștere;
Sentimentul de plăcere și neplăcere;
Facultatea de a dori.

Pentru exercitarea oricăreia însă, stă întotdeauna la temelie facultatea cunoașterii – chiar dacă nu o adevărată cunoștință (căci o reprezentare aparținând facultății de cunoaștere poate fi și intuiție, pură ori empirică, fără de concepte). Ca atare, în măsura în care e vorba de facultatea de cunoaștere după principii, următoarele facultăți superioare de cunoaștere vin să se rânduiască lângă facultățile sufletului:

Facultatea de cunoaștere – Intelectul
Sentimentul plăcerii și neplăcerii – Facultatea de judecare
Facultatea de a dori – Rațiunea

Se poate de aici vedea că intelectul conține principii proprii, *a priori,* pentru facultatea de cunoaștere, facultatea de judecare numai pentru sentimentul de plăcere și neplăcere, iar rațiunea doar pentru facultatea de a dori. Aceste principii formale dau expresie unei necesități care e în parte obiectivă, în parte subiectivă, iar în parte, tocmai prin aceea că e subiectivă, este totodată de valabilitate obiectivă, determinând, prin facultățile superioare întovărășite lor, facultățile sufletului corespunzătoare:

Facultatea de cunoaștere – Intelect – Legitate
Sentimentul plăcerii și al neplăcerii – Facultate de judecare – Finalitate
Facultatea de a dori – Rațiune – Finalitate ce e totodată lege (Obligativitate)

În cele din urmă, se întovărăşesc acestor temeiuri *a priori* ale posibilităţii formelor şi următoarele lucruri, în chip de produse ale lor.

Facultăţi ale sufletului	*Facultăţi superioare de cunoaştere*	*Principii* a priori	*Produse*
Facultatea de cunoaştere	Intelect	Legitate	Natură
Sentimentul de plăcere şi neplăcere	Facultate de judecare	Finalitate	Artă
Facultatea de a dori	Raţiune	Finalitate ce e totodată lege (Obligativitate)	Moravuri

Natura, aşadar, îşi întemeiază legitatea pe principii *a priori ale intelectului ca facultate de cunoaştere; arta* îşi îndrumează *a priori finalitatea* după *facultatea de judecare,* în legătură cu *sentimentul de plăcere şi neplăcere;* în sfârşit, *moravurile* (ca produs al libertăţii) stau sub ideea unei *finalităţi* care se califică drept lege generală, ca un factor determinant al *raţiunii* în ce priveşte *facultatea de a dori.* Judecăţile izvorând în felul acesta din principii *a priori,* proprii fiecărei facultăţi fundamentale a sufletului, sunt judecăţi *teoretice, estetice* şi *practice.*

În chipul acesta, ni se dezvăluie un sistem al facultăţilor sufletului în raportul lor cu natura şi libertatea, facultăţi dintre care fiecare îşi are propriile ei principii *determinative a priori,* întemeind astfel cele două părţi ale filosofiei (cea teoretică şi cea practică) în chip de sistem doctrinal. În acelaşi timp, ni se dezvăluie o trecere – mijlocită facultăţii de judecare ce, printr-un principiu propriu ei, leagă amândouă părţile, pornind anume de la substratul *sensibil* al celei dintâi, la cel *inteligibil* al filosofiei de-a doua – prin critica unei facultăţi (a facultăţii de judecare) ce nu slujeşte decât să facă legătura şi de aceea nu poate, prin ea însăşi, să prilejuiască vreo cunoştinţă sau să ofere vreo contribuţie oarecare la doctrina filosofică. Dar judecăţile ei, sub numele de *estetice* (ale căror principii sunt doar subiective), în măsura în care se deosebesc de toate cele ale căror principii trebuie să fie obiective (fie ele teoretice sau practice) numite *logice,* sunt de aşa fel încât raportează intuiţiile sensibile la o idee a naturii, a cărei legitate nu poate fi înţeleasă

fără o relație de-a ei la un substrat suprasensibil. Dovada cu privire la cele de mai sus va fi adusă în cadrul lucrării.

Vom numi critica acestei facultăți, privitoare la primul mod de judecăți, nu o *estetică* (până la un punct, doctrină a simțurilor), ci o *critică a facultății de judecare estetice.* Căci prima expresie are un înțeles prea întins, ea putând denumi și sensibilitatea *intuiției,* care aparține cunoașterii teoretice și dă materia pentru judecăți logice (obiective) – ceea ce ne-a făcut să definim expresia de estetic exclusiv pentru predicat, care revine, în judecățile de cunoaștere, intuiției. A numi însă estetică facultatea de judecare, prin aceea că nu raportează reprezentarea unui obiect la concepte și deci nici judecata la cunoaștere (facultatea de judecare nefiind defel determinativă, aici, ci doar reflexivă), ne duce în primejdia de a interpeta greșit lucrurile; căci, pentru facultatea de judecare logică, intuițiile, chiar dacă sunt sensibile (estetice), trebuie totuși mai întâi ridicate la rangul de concepte, spre a sluji la cunoașterea obiectului – lucru care nu se întâmplă în cazul facultății de judecare estetice.

XII. ÎMPĂRȚIREA CRITICII FACULTĂȚII DE JUDECARE

Împărțirea unui câmp de cunoștințe de un anumit fel, spre a-l putea înfățișa sistematic, își are însemnătatea ei, nu îndeajuns recunoscută, dar și greutatea ei, la fel de puțin bănuită. Dacă privești părțile unui astfel de întreg ca fiind de la început în întregime date, atunci diviziunea are loc *mecanic,* potrivit unei simple comparații, iar întregul devine un *agregat* (cam la fel cum cresc orașele când, fără a fi vorba de sistematizare, un teren este împărțit între coloniști, fiecare după gândul său). Dacă însă e posibil și trebuie să se pună ideea unui întreg, după un anumit principiu, înaintea determinării părților, atunci împărțirea va avea loc *științific,* iar doar în felul acesta se preface întregul într-un sistem. Cerința din urmă se înfăptuiește ori de câte ori este vorba de un câmp al cunoașterii apriorice (care se întemeiază, cu principiile ei, pe o anumită facultate legiferatoare a subiectului). Căci în cazul ei este întotdeauna determinat *a priori* câmpul de exercitare a legilor acelei facultăți, după natura ei proprie, determinându-se în același timp și numărul, precum și

relația părților la un întreg al cunoașterii. Totuși, nu se poate alcătui nici o împărțire bine echilibrată fără a *alcătui* totodată întregul însuși și a-l reprezenta în prealabil pe deplin, în toate părțile sale, după simpla regulă a *criticii;* întreg care, spre a fi tradus după aceea în forma sistematică a unei doctrine (în măsura în care facultatea de cunoaștere poate avea o doctrină) nu cere nimic altceva decât *extinderea amănunțită* a aplicării asupra particularului și eleganța *preciziei* în a face legătura cu acesta.

Spre a găsi, acum, părțile unei critici a facultății de judecare (facultate ce este de așa fel încât, deși întemeiată pe principii *a priori,* nu poate da defel materia unei doctrine), trebuie pusă la bază deosebirea că nu facultatea de judecare determinativă, ci numai cea reflexivă are principii proprii *a priori;* că întâia lucrează doar *schematic,* sub legile altei facultăți (intelectul), în timp ce a doua singură lucrează tehnic (după legi proprii); și că ultimului fel de-a proceda îi stă la bază un principiu al tehnicii naturii, prin urmare conceptul finalității, pe care trebuie s-o presupunem *a priori* despre natură și care, e drept, potrivit cu principiul facultății de judecare reflexive e presupusă despre ea doar în chip subiectiv, necesară fiind pentru această facultate însăși, dar care totuși implică și conceptul unei finalități obiective *posibile,* adică al legității obiectelor firii luate ca scopuri naturale.

O finalitate doar subiectiv judecată, care deci nu se întemeiază pe nici un concept și nici – atâta timp cât e judecată doar subiectiv – nu se poate întemeia pe vreunul, este: raportul la sentimentul de plăcere și neplăcere. Judecata asupra lui este *estetică* (fiind totodată unicul mod posibil de a judeca estetic). Pentru că însă atunci când sentimentul acesta nu face decât să însoțească reprezentarea sensibilă a obiectului, adică senzația lui, judecata estetică e empirică, cerând un soi anumit de receptivitate, dar fără a necesita o facultate de judecare specială; pentru că, mai departe, dacă aceasta din urmă e privită ca determinativă, ar trebui să-i stea la temelie un concept al scopului, iar atunci finalitatea, ca fiind obiectivă, n-ar mai trebui socotită estetică, ci logică; astfel, sub facultatea de judecare estetică, în chip de facultate aparte nu trebuie considerată nici o alta decât facultatea de judecare reflexivă, adăugând la ea și legându-și după un principiu *a priori* sentimentul plăcerii (care e una cu reprezentarea *finalității subiective),* nu ca aparținând senzației într-o reprezentare

empirică a obiectului, nici ca aparținând conceptului acestuia din urmă, ci doar reflexiunii și formei ei (acțiune proprie facultății de judecare), prin care ea năzuiește, în genere, de la intuiție empirică la concepte. *Estetica* facultății de judecare reflexive va ocupa deci o diviziune a criticii acestei facultăți, așa cum *logica* aceleiași facultăți alcătuiește, sub numele de *teleologie*, cealaltă parte. În amândouă însă, natura însăși e privită drept tehnică, adică finalistă în produsele ei; într-un rând subiectiv adaptată scopului, legată de simplul mod de reprezentare al subiectului, în celălalt caz însă obiectiv, prin raport la posibilitatea obiectului însuși. În cele ce urmează, vom vedea că finalitatea formei, la fenomene, este *frumusețea*, iar facultatea de a o judeca este *gustul*. De aici ar părea să reiasă că împărțirea criticii facultății de judecare în estetică și teleologică n-ar trebui să cuprindă decât *teoria gustului* și cea fizică despre scop (doctrina judecării obiectelor lumii privite ca scopuri naturale).

Numai că orice *finalitate*, fie ea subiectivă ori obiectivă, poate fi împărțită într-una *lăuntrică* și una *relativă*. Prima se întemeiază pe reprezentarea obiectului în sine, cea de-a doua doar pe *folosirea* accidentală a acestuia. Potrivit folosirii din urmă, forma unui lucru poate fi: *în primul rând* percepută în sine, pentru facultatea de judecare reflexivă, ca finală, adică prin simpla intuiție, fără de concepte, iar atunci finalitatea subiectivă e atribuită lucrului și naturii înseși; *în al doilea rând*, obiectul poate să nu reprezinte pentru reflexiunea noastră, în percepția sa, nici cea mai mică finalitate pentru determinarea structurii sale în sine, și totuși reprezentarea sa să întemeieze o judecată estetică, aplicată fiind la o finalitate aflată *a priori* în subiect, pentru stârnirea unui sentiment al ei (vocația suprasensibilă – să-i spunem – a facultăților sufletului din subiect). În cazul acesta, judecata se raportează la un principiu *a priori* (e drept, doar subiectiv), dar nu, ca primul, *la o finalitate a naturii* prin raport la subiect, ci doar la o întrebuințare finalistă posibilă a anumitor intuiții sensibile, după forma lor, cu ajutorul simplei facultăți de judecare reflexive. Dacă, așadar, prima judecată atribuie obiectelor naturii *frumusețe*, în timp ce a doua le atribuie *sublim*, iar amândouă fac aceasta prin judecăți estetice (de reflexiune) fără concepte de-ale obiectului, ci luând în considerație doar finalitatea subiectivă, în cazul celei de-a doua totuși nu e de presupus nici o tehnică specială a naturii. Ea se obține doar printr-o folosire

contingentă a reprezentării, nu în interesul cunoaşterii obi lui, ci în cel al altui sentiment, anume sentimentul finalităţ terne în complexul facultăţilor sufletului. Totuşi, judecata as sublimului în natură n-ar trebui exclusă din diviziunea estetici a facultăţii de judecare reflexive, căci şi ea exprir finalitate subiectivă, care nu se întemeiază pe vreun conce obiectului.

Lucrurile stau la fel cu finalitatea obiectivă a naturii, teleologică, cu alte cuvinte cu posibilitatea de a privi obie ca scopuri naturale, asupra cărora judecata nu e îngăduită c prin concepte de-ale lor, adică nu estetic (prin raport la s mentul de plăcere şi neplăcere), ci logic. Finalitatea obie stă fie la temelia posibilităţii interne a obiectului, fie la ten posibilităţii relative a efectelor sale exterioare. În primul judecata teleologică ia în considerare perfecţiunea unui l potrivit cu scopul aflat în el însuşi (deoarece fiecare parte ele se comportă rând pe rând ca scop şi mijloc); în al doilea judecata teleologică asupra unui obiect natural se referă do *folosul* acestuia, anume la potrivirea sa cu un scop aşeza afară, în alte lucruri.

Potrivit celor de mai sus, critica facultăţii de judecare e tice închide în ea mai întâi critica *gustului* (facultatea de ju care a frumosului), apoi critica *sentimentului* spiritului, căci numesc deocamdată facultatea de a închipui în lucruri subli Dat fiind că facultatea de judecare teleologică îşi raporteaz obiect reprezentarea ei despre finalitate, şi n-o face mijlocită timentelor, ci prin concepte, ea n-are nevoie de nici o denur specială pentru deosebirea facultăţilor implicate în ea, cea lă trică şi cea relativă (în ambele cazuri însă, ţinând de finalit obiectivă), căci îşi raportează în genere reflexiunea la raţi (iar nu la sentiment).

Mai este vrednic de observat faptul că tehnica din sâ naturii – iar nu cea a productivităţii facultăţilor omeneşti reprezentare, pe care o numim *artă* (în înţelesul propriu cuvântului) – e cea privitor la care urmărim, aici, finalitatea un concept regulativ al facultăţii de judecare, fără deci căutăm principiul frumuseţii artistice sau al unei desăvâr artistice, chiar dacă natura, când o consideri ca tehnică (plastică), printr-o analogie după care productivitatea ei e asemuit celei a artei, trebuie numită, în comportarea ei, tehn

:ă până la un punct artistică. Căci e în joc principiul facul- de judecare reflexive, nu al celei determinative (de soiul :ia se află judecăți la temelia oricărei opere de artă ome- :i), o judecată la care, așadar, finalitatea trebuie socotită ca *ită de intenție,* ea neputând fi atribuită decât naturii. Jude- :a frumuseții artistice va trebui considerată, după aceea, ca ɔlă consecință a principiilor ce întemeiază judecata asupra ɿuseții naturale.

Critica facultății de judecare reflexive va consta deci, în ce eşte natura, din două părți: *critica facultății de judecare* tice și cea de judecare *teleologică* a lucrurilor naturii.

Prima parte va conține două secțiuni, dintre care întâia va fi ca *gustului,* sau a *judecății frumosului;* cea de a doua, cri- *sentimentului spiritului* (în simpla reflexiune asupra unui ct) sau a judecării *sublimului.* A doua parte cuprinde, de ɿenea, două secțiuni, dintre care prima va rândui, sub anu- principii, judecarea lucrurilor ca scopuri naturale în ce pri- e *posibilitatea lor lăuntrică,* iar a doua judecata asupra *lității lor relative.*

Fiecare din aceste secțiuni se alcătuiește din două diviziuni, *alitică* și *o dialectică* a facultății de judecare.

Analitica, de asemenea în două capitole, va căuta *să înfă- e* mai întâi și să *deducă* apoi conceptul unei finalități a rii.